

مجلة
المسلم المعاصر
السنة الخامسة عشر
العدد التاسع والخمسون
رجب - شعبان - رمضان ١٤١١ هـ
فبراير - مارس - إبريل ١٩٩١ م
فى هذا العدد
• السنة النبوية مصدر المعرفة.
• أثر تغير الواقع فى الحكم تغييرًا واستحداثًا.
• تلازم الموضوعية والمعيارية فى الميتودولوجيا الإسلامية.
• نحو نظرية إسلامية عن البيئة.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

في سطور

* أسس **المعهد العالمي للفكر الإسلامي** عام (١٤٠١ هـ - ١٩٨١ م) للعمل من أجل تجنيد جهود العلماء والمثقفين المسلمين لإعادة **صياغة مناهج الفكر الإسلامي المعاصر** في مجال العلوم والدراسات الإنسانية والإجتماعية ، ليعمل على استعادة الأمة لعافيتها ودورها الحضارى الخيّر الرائد ، مهتدية برسالتها الإسلامية الخالدة .

* ويعمل المعهد لتحقيق هذه الغاية على تجنيد العلماء ، وعقد المؤتمرات العلمية والحلقات الدراسية ، كما يقوم بنشر الدراسات والأبحاث ، ويسعى إلى إنجاز الكتب المنهجية والجامعية .

* ولإنجاح هذه الجهود فإن المعهد يعمل على استكمال أدوات البحث والنظر العلمي الأصيل المستقل ، بتقديم رؤية شاملة موضوعية حضارية للمثقف المسلم ، من خلال تقديم خلاصات الفكر الغربي المعاصر ، وخلاصات التراث الإسلامي الأصيل الذى أنتجه العقول المسلمة في عصور التقدم والازدهار .

* ويعمل المعهد على تربية « الكوادر » العلمية الإسلامية في مجال **إسلامية المعرفة** ، وتطوير العلوم الإجتماعية الإسلامية ، بتقديم القروض والمساعدات الدراسية وتوجيه رسائل الدراسات العليا لخدمة قضايا الأمة ، والمعرفة الإسلامية ، وتوفير وسائل الرعاية العلمية الإسلامية لطلاب الدراسات العليا .

The International Institute of Islamic Thought (IIIT)
P.O. BOX 669 - 555 Grove Street, Herndon, VA 22070 - U.S.A.
Tel: (703) 471-1133
Telex: 901153 IIIT WASH
Facsimile (703) 471-1211

المُسْلم المعاصِرْ

مجلة فصلية فكرية ثقافية محكّمة، تعالج قضايا
الاجتهاد المعاصر في ضوء الأصالة الإسلامية

تصدر عن:
مؤسسة المسلم المعاصر
والمعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة الخامسة عشر
العدد التاسع والخمسون

رجب ١٤١١ هـ
شعبان
رمضان

فبراير ١٩٩١ م
مارس
ابريل

صاحب الامتياز:
ورئيس التحرير المسئول:
الدكتور/ جمال الدين عطية

بسم الله الرحمن الرحيم

(*) رتبت الأسماء ألفبائيا .

قواعد النشر في المجلة

١ - تهتم المجلة بمعالجة شئون الحياة المعاصرة فى ضوء الشريعة الإسلامية ، فقضيتها الأساسية هى « المعاصرة » ، وهى ذات مداخل ثلاثة : الاجتهاد ، والتنظير ، وإسلامية المعرفة .

كما تهتم المجلة بمجالين أساسيين لقضية المعاصرة هما مجال الحركة الإسلامية ومجال الأبحاث الميدانية .

وترحب المجلة بالأبحاث ذات الصلة بهذه القضية ومداخلها ومجالاتها المختلفة ، كما ترحب فى باب « الحوار » بمناقشة الأبحاث التى تنشر فى المجلة أو فى غيرها من المجلات والندوات والمؤتمرات ، كما ترحب فى باب « نقد الكتب » بالنقد الموضوعى للكتب ذات العلاقة باهتمامات المجلة .

٢ - تنشر المجلة البحوث العلمية والمقالات الفكرية التى تتحقق فيها شروط الأصالة والاحاطة والاستقصاء والعمق والموضوعية والمنهجية والرجوع إلى المصادر الأصلية وأسلوب البحث العلمى بالطريقة المتعارف عليها .

٣ - يشترط فى البحث ألا يكون قد نشر فى أى مكان آخر .

٤ - تعرض البحوث المقدمة على محكمين من داخل هيئة التحرير أو من مستشارى المجلة ، وتبقى أسماء الباحثين والمحكمين مكتومة ، ويطلب من الباحث إعادة النظر فى بحثه فى ضوء ملاحظات المحكمين .

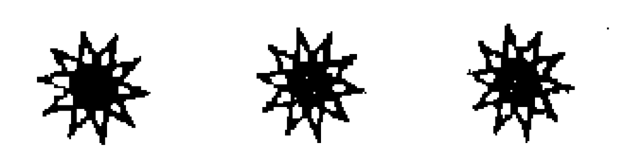
٥ - ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر صاحبه ، ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة .

٦ - الأبحاث التى ترسل إلى المجلة لا تعاد ولا تسترد سواء نشرت أم لم تنشر ، ولا تلتزم المجلة بإبداء أسباب عدم النشر .

٧ - ترتب الأبحاث عند النشر وفق اعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة البحث أو الباحث .

٨ - يعطى صاحب البحث المنشور مكافأة مالية مع ٢٠ فصلة (مستخرج) من بحثه المنشور ، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلا أو ضمن مجموعة من البحوث ، بلغته الأصلية أو مترجما إلى أى لغة أخرى ، دون حاجة إلى استئذان صاحب البحث .

المحتويات





فقه الحريّة

فى قصد الله ومشيئته أن يخلق الإنسان ليضيف إلى الخلائق التى يحملها هذا الكوكب الأرضى مخلوقا يختلف عنها ويسمو عليها ، وليس مناط هذا التفرد اختلاف فى تركيب جسم الإنسان فهو كغيره من المخلوقات مركب من تلك العناصر التى تشتمل عليها طينة الأرض . وإذا قارناه بما يسمى الحيوانات العليا وجدناه يشاطرها نفس الوظائف من دورة دم وتنفس وتغذية وحركة وتناسل ، ومع ذلك فلسنا بحيوانات . نحن أعلى منها لا بتركيب كيميائى ولا بوظائف بيولوجية ، ولكننا وحدنا صعدنا خطوة لم تصعدها الحيونات هى أننا رغم جسمنا الطينى جاوزنا عالم البيولوجيا إلى عالم القيم .. وفى هذا العالم زودنا بمفهوم الخير والشر وبطاقة العلم والتعلم وبملكة التحليل والاجتهاد ثم بالإرادة التى تختار اختيارها الحر الذى يفضى بها إلى موقف المسئولية . الإنسان إذن مسئول عن تصرفاته فى حدود طاقته .

الموقف الإسلامى صرّح فى تثبيت هذه المسئولية ، ﴿ **فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره** ﴾ ، ﴿ **ومن شاء فليكفر** ﴾ ، والنبى مذكر لا مسيطر ، و﴿ **لا إكراه فى الدين** ﴾ ، ﴿ **ولا تزر وازرة وزر أخرى** ﴾ ، وما دمنا نؤمن بالحساب ﴿ **إن إلينا إيابهم ،ثم إن علينا حسابهم** ﴾ فلا بد إذن من أن نؤمن بداهة بالحرية ، لأن فكرة الحساب وعدالته تسقطان إن لم يكن المحاسب حراً ، حراً فى صواب عمله وحراً فى خطأ

ارتكبه .. وأساس الحساب إذن الحرية ، والإنسان إذن ليس مخلوقا مبرمجا بغرائزه ولكن بإعمال عقله فيها وإنفاذ إرادته الحرة ، فمن قسره على شر أو على خير كان هذا القسر عدوانا على إنسانيته لأنه عدوان على حريته . وإذا كان على القوانين الوضعية أو الشرعية أن تأخذ مجراها من حيث هى ضرورات لتنظيم المجتمع ، فما هى ببديل عن الضمير المستجيب لهدى الله والمتجاوب مع الحكمة والموعظة الحسنة ، وفى كافة الأحوال تظل فكرة الحساب معتمدة على فكرة الاختيار ويظل جوهرالإنسانية هو الحرية .

بهذه المقدمة أنظر إلى الجماعات الإسلامية على وجه الإجمال فيخيل لى أنها فى الغالب الأعم لم يتضح لها هذا الموقع المحورى للحرية فى أصل خلق الانسان كما أراد الله له وكما بينه القرآن الكريم . لازال الكثيرون فى غموض من أن طبقة الأوامر والنواهى فى الدين مسبوقة بطبقة أعمق وأسبق وهى طبقة الحرية ، وأن الأوامر والنواهى لا تلغى غائية الحرية فى نواة جبلة الإنسان . ولقد أدى غياب الفهم الصحيح لهذه الحقيقة إلى محاذير لعل أهونها التمهيد للملحدين أن يتهموا الدين بأنه يصادر الحرية مع أن الدين يعلمنا أن الله قصد بخلق الإنسان أن يخلق كائنا حرا ولهذا فهو مسئول ... أو كائنا مسئولا فلهذا هو حر ، والحرية والمسئولية فى منطق الدين المنزل والعقل المجرد والفطرة السليمة وجهان لعملة واحدة . ولهذا وجدنا لدى الجمعيات الإسلامية — أفرادا أو جماعة — ضيقا بالرأى الآخر وتضييقا عليه . من لم يكن رأيه نسخة طبق الأصل من رأى الجماعة فهو إما منشق عليها أو معاد لها .

ورأينا كثيرا من الاجتهادات المخلصة تثير الهجوم الحاد أو الدفاع الحاد ويصنف أصحابها فى مراتب منها الخيانة أو العمالة أو المروق من الدين أو ابتغاء الفتنة أو تفريق الصف ، فى غياب كامل لمفهوم الحوار الموصل الهادئ الذى ينشد الحقيقة ويرى أن لها أكثر من باب ، وأن للطرف الآخر حقا فى رأى آخر ولا بأس بذلك ما لم ينكر معلوما من الدين بالضرورة أو يحل حراما أو يحرم حلالا ، وأن الطرفين قد يتبادلان وجهات النظر فإذا لم يتفقا فلا بأس ولا حرج ولا خصام ولا قطيعة وما زالت البسمة على الثغر والأخوة فى القلب والتعاون قائما فيما سوى ذلك ومداه طويل وعريض . وننزه اللسان المسلم والقلم المسلم والقلب المسلم عن اللجاجة والطعن والتجريح وإفساد ذات البين فذاك هو الحالقة لا تحلق الشعر ولكن تحلق الدين .

رأينا كثيرا من الجمعيات — كبيرة وصغيرة — تحشد الأتباع والأنصار وتأخذ منهم العهد على السمع والطاعة لا على تكريم الإنسان والمطالبة بحريته . . . وآنسنا

فى البعض منها تكريسا للولاء للجمعية ينافس الولاء للإسلام مع أن الإسلام غاية والجمعية وسيلة من الوسائل .. ولو سئلت رأيى فى مسألة السمع والطاعة لأجبت بما صارحت به فى الأربعينات من أن مفكرا واحدا هو للدعوة خير من ألف جندى ، وإنما تجب السمع والطاعة فى جيش يحتشد لحرب أو يخوض معركة عسكرية ، أما فى سياق الدعوة الطويل فالمطلوب إعداد رأى عام مسلم لا قوة ضاربة مسلمة . . ولعل المتفكر المتدبر لدروس الماضى القريب والبعيد يدرك أن هذا هو الطريق الوحيد وإن كان الطريق البعيد .ولكننا نكاد نحرم أنفسنا من الاستفادة من دروس الماضى القريب والبعيد . ليس من اهتمامات الحركات الإسلامية أن تنظر نظرة علمية تحليلية دارسة إلى حركات إسلامية سابقة لترى أين أخطأت وكيف داست على الألغام التى وضعت لها فى طريقها وكيف كان من الممكن أن تتقى وتستنبط من ذلك هاديا ليومها وغدها .. وحتى لا تكون الحركات الإسلامية موجات من الفراش تندفع مجذوبة لبريق النار فيكون نصيبها الاحتراق .. موجة إثر موجة .. وإذا كان هذا مقبولا فى عالم الفراش فليس بمقبول لدى البشر . إن الاكتفاء باتخاذ موقف المعصوم الذى لم يخطىء أو موقف الحتمية فى ما كان فليس فى الإمكان إلا ما كان يحرم الإسلام من الاستفادة من التجارب كما يحرم الجماعة من التخطيط السليم للمستقبل .

وهذا خطأ شائع فى بلادنا فما رأينا حكومة ولا حزبا ولا جماعة تعترف بخطأ سابق ، ومن المزعج أيضا أن المؤرخين الذين تصدوا للكتابة عن الحركات الإسلامية كتبوا من منطلق أحكام مسبقة فكان المؤرخ إما محامى دفاع أو محامى هجوم بحسب موقفه العتيد من الإسلام أو من الحركات الإسلامية . ولعل الحركات الإسلامية القادرة والمستنيرة تحسن صنعا لو حشدت أو استأجرت من يقوم بهذه الدراسات المجردة والمتخصصة ولو من خارج صفوفها ومن خارج صفوف أعدائها كذلك ، مع شىء من التواضع من القيادات إن لم تكن ذات دراية بالدراسات التاريخية أو التحليل السياسى ، ومع الحكمة والإخلاص اللازمين لمواجهة النتائج ثم الاستفادة منها .

ونعود فنؤكد أنه لا مستقبل للحركات الإسلامية إلا إذا كان أسلوب إدارتها وتعاملها مبنيا على نظام عام لا على أفراد ، وقراراتها صادرة عن المشورة والحوار لا على أمر القيادة فردا أو أفراد . ويجب أن تكون القاعدة الشعبية ذات كلمة مسموعة ومطاعة فى تسيير الأمور واستنباط النظام الذى يكفل ذلك . والقاعدة دائما غنية بالمثقفين والعلماء والمقتدرين ممن لا يسمح الاتجاه الهرمى بوجودهم فى قمة القيادة الضيق والذى رأيناه فى بعض الأحوال يقع

فى غلطة الاستحواذ على السلطة .. إن اتجاه السمع والطاعة يجب أن يتغير فيصب من القاعدة إلى القيادة وليس العكس ، وإلا استحالت القاعدة إلى عناصر سلبية تستسهل أن تأتمر وتلقى بعبء التفكير على القيادة وتنفض عنها العناصر الفعالة والإيجابية الفكرية المفيدة التى تحترم نفسها ولا تستطيع الإبداع والإثمار خلال نظام دكتاتورى .. ويظل صحيحا أن ما ننتقده فى حكوماتنا نمارسه نحن فيما بيننا وبين غيرنا ، وظللنا نبذل الوقت والطاقة والجهاد نعالج أمور الإسلام وأمور الأمة وأمورنا دون أن نتصدى للداء الأصيل والمرض الأساسى الذى يؤودنا وهو الاستبداد .

ومن الأمور الأساسية بالنسبة للعمل الإسلامى أن يدرك القائمون به أن تاريخ الاستبداد لدينا طويل . لقد جاء الإسلام ليحرر الإنسان وقد حرره فعلا . ولكن دعونا نتصارح ونعترف بأنه منذ الفتنة الكبرى بين على ومعاوية وقعت الأمة فى قبضة الدكتاتورية فلم تزل فى قبضتها إلى الآن . الملك الذى أقامه السيف لم يزل محروسا بالسيف . قد يكون الحاكم صالحا فتنصلح الأمور وقد كان ذلك فعلا فى فترات من تاريخنا ، وقد يكون الحاكم غير ذلك فتسوء الأمور ، ولكن على الحالين كان الحاكم هو السيد المطاع والآمر الناهى على عهد الرسول(ﷺ)كان الواحد من المسلمين لا يتحرج أن يراجع الرسول فى تصرفه كما حدث قبيل بدر ويسأله إن كان وحيا فيطاع أو رأيا فيراجع ، وكان الرسول يتقبل ويستمع ويمتثل للرأى الوجيه .

ثم انتقل الرسول إلى جوار ربه فانتقلت القيادة إلى أبى بكر بعد نقاش وحوار وتقليب للرأى واختلاف فيه ثم مبايعة من قبل السقيفة من المسلمين على اعتبار أنهم يمثلون من ورائهم فلم يتمرد على تلك البيعة أحد .وتم استخلاف عمر وعثمان وعلىّ بصور مختلفة ولكن الدرس المستوعب منها أنه لا يوجد قالب معين على الأمة من بعد أن تتقيد به فلها أن تتخير الأصلح ، وأن انتقال السلطة من يد إلى يد لم يكن عنوة ، وأن الحاكم أجير لدى الأمة ، وأنها رقيبة عليه لا تتورع عن تقويمه كمثال المرأة التى ردت قول عمر وهو يحث على اختصار المهور والرجل الذى أنبأه أن لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناه بسيوفنا ، وكانت البيعة مشروطة ومقيدة كما قال أبو بكر أطيعونى ما أطعت الله فيكم فإذا عصيته فلا طاعة لى عليكم ، فاستقر بذلك أن الأمة التى تعطى البيعة تملك أن تسحب البيعة .

انتقض ذلك كله بقيام الحكم الأموى . ومن يومها وكرسى الحكم محروس ، وانتقال السلطة من يد ليد يتم بمعزل عن رأى الأمة .. واستمر ذلك حتى يومنا هذا . وبينما تمكن الناس فى أوربا ومن

بعدها أمريكا على استنباط وسائل تكفل انتقال السلطة سلميا وبدون انقلابات وبدون إراقة دماء واستنادا إلى اختيار الأمة عن طريق ممثليها بقى ذلك عندنا معطلا . ولا يخالجنى ريب فى أن الأمة الاسلامية لو استمرت فى تطورها الطبيعى دون أن تعترضه الفتنة الكبرى لاستنبطت نظاما قد يكون أشبه الأشياء بالديمقراطية المعاصرة لولا أنه يؤمن بالله ويلتزم بالإسلام بعكس الديمقراطية الغربية التى لاتحلل ولا تحرم إلا على أساس أغلبية الأصوات . وفى هذا المناخ الديمقراطى فعلا المفاهيم الإسلامية بما فيها الحرية وكرامة الإنسان والسعة للآراء المختلفة وسلامة الحوار ومباشرة الأمة لشئونها لا إسنادها للفرد وعبء الأمة ينبغى أن تحمله أمة لا فرد . وقامت حضارة الإسلام فرادت كل المجلات من علم ولغة وفن وفقه وفلسفة وفتح .. مجال واحد ظل ضامرا هو ما نسميه الحقوق الدستورية للأمة ولأفرادها .. فظلت هذه النقيصة هى المرض الكامن الذى سيفعل فعله مهما طالت فترة الحضانة ، والقنبلة الموقوتة التى انفجرت فيما بعد فأدت إلى المظالم وإلى الانقلابات المُسلَّمة وإلى تفتيت الدولة إلى دول ودويلات وإلى ذواء معانى الخلافة لصالح مطامع الملك الدنيوية التى لم تجد عليها رقيبا ولا حسيبا . ومرت قرون نسيت فيها الأمة حقوقها وسلطاتها ودورها . ولقنت أن الاستسلام للسلطان الظالم أجدر بها من إيقاظ الفتنة وتعريض دماء المسلمين للإهدار ، بدلا من تذكيرهم بقول النبى إذا جاء على أمتى يوم لا تقول للظالم يا ظالم فقد تودع منهم ولبطن الأرض خير لهم من ظهرها .

وتمر القرون ويتقدم الناس ونزداد اقتناعا بأن الاستبداد يهد الأمم ... وأن المستبد حتى وإن عدل فهو يحرم الأمة ممارسة واجبها ويزدها جهلا به وعجزا عنه ، والمصارع القوى إن كف عن التدريب والتمرين والممارسة ارتخت عضلاته ووهنت قوته وصار ضعيفا مهينا ، فهذا ما آلت إليه الأمة ، ولا زال هناك من الحكام من ينادى بأن أمته لم تتهيأ بعد للديقراطية فإذا هو كإنسان يحمل طفله لم يتعلم المشى وينسى أن الطفل بهذه الطريقة لن يتعلم المشى . ولا زال هناك من يحاول أن يكسو الدكتاتورية بغلالة من المناظر الديمقراطية وهو يعلم أن حقيقة الديمقراطية غائبة وإن وجدت صورتها . ولا يزال هناك من يقول بأن الشورى غير ملزمة للحاكم وتاريخ الإسلام كله إن أعطانا درسا بليغا واحد فهو ضرورة إيجاد الضمانات التى تكفل الرقابة على تصرفات الحاكم وتعديلها أو تقويمها أو عزله واستئجار غيره إذا دعت الحال ، فإنما كانت الفجعية الكبرى والمستمرة من يوم أن وقعنا فى براثن الاستبداد .

القرآني ولعل هنالك من يستغرب أن نطنب هذا [illegible] مصدراً للمعرفة الإسلامية الأول — لكل هذه العوالم الإطناب في الحديث عن الحرية وعن الميادين كانت السنة النبوية — بحكم الديمقراطية وموضوع الحديث هو الحركات كونها البيان العملي — في الفكر والتطبيق الإسلامية ولكننا لا نندم على هذا ولا — هذا البلاغ القرآني ، كمصدراً للمعرفة نعتذر عنه وسنظل نكرره إن طبوس الزمنية اليقينية في كل ميادين ومناحي هذا البلاغ اللوثة التي استنبتت داخل أقفاصها لمات القرآني

من إلى الأجيال أو إلى [illegible] اللغوي [illegible]

[illegible] فهذا ما

أوصلتنا [illegible] رسول الله [illegible] صلى الله عليه

[illegible] المصلح

[illegible] هذه العقدة

ومع صدق ودقة هذا التعريف .. فإن [illegible]

[illegible] لتعريف الناظر [illegible]

[illegible]

[illegible] أن [illegible]

[illegible] الله

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] على

[illegible] إن [illegible]

هذه السنة — مبينة للبلاغ [illegible] الدكتاتورية أخرى ولكن في [illegible] أن يكون لها في هذا البلاغ معنى أو مبنى ولا يشفع للدكتاتورية حندئ أن تكون وهي بذلك قد غدت وتغدو المصدر النبوي إسلامية فإن الدكتاتورية مرض مهما كان لبيان البلاغ الإلهي ، سواء أكان بلاغاً هذا وينبغي أن يراعيه الحكم الإسلامي لا أن البيان النبوي أو اجتهاداً نبوياً أقره بلاغ يصاب به . المسألة مبدأ وهو أن السيادة القرآن ..

يجب أن تكون للأمة على الحاكم فهو موظف لديها [illegible] السنة النبوية بالقرآن الكريم [illegible] للحاكم على الأمة يأمر وينهى بما يشاء . وفي إطار موقف المذهبية المسألة كمسألة نظام لا الإسلامية من المنهج السمعي ، فإن المسلم

[illegible] المواد هذه وتبقى السنة بهذا هذا [illegible] لتكوين المعرفة الأمة المسلمة الواعية بإسلامها [illegible] البلاغ

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] مع تغير الزمان والمكان ..

ب [illegible]

[illegible]

[illegible] به

[illegible]

[illegible]

[illegible] تطبع عليه

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] الإصلاح على حساب حقوق البشر وفي طليعتها الحرية .

د — [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] من الطيب [illegible]

[illegible] الدينية [illegible]

صيغة الواجبات الإسلامية وأهمها [illegible] الحرية دون أن يرد التشريع [illegible] صراحة في فالخاسر هو الإسلام لأن شجرته لا تنمو البلاغ القرآني ...

فى غياب الحرية . فإن اتفقنا على ذلك فرحنا نجمع حوله الأمة بطولها وعرضها ورأيها العام ــ وليس قوة ضاربة منعزلة عن الأمة ــ فلنعلم أن أساس الدعوة المحبة .

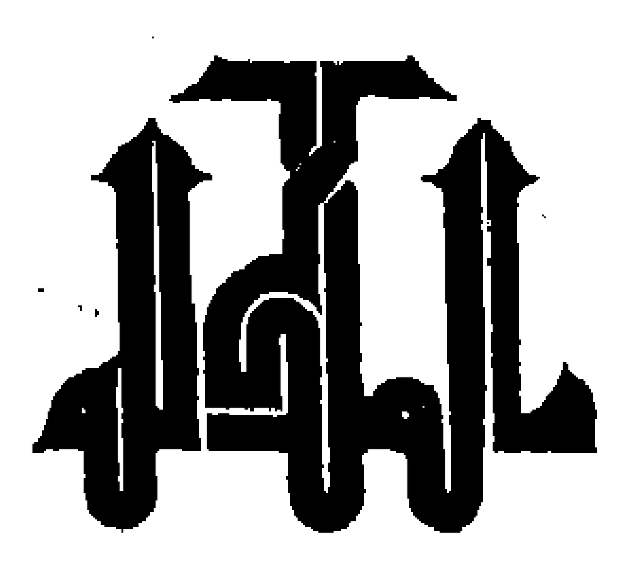
إن المفتاح النفسى لأكثر المنتمين للحركات الإسلامية اليوم هو أن هناك عدوا نكرهه ونهاجمه ونقاومه ونشتمه ونفرغ عليه غضبتنا ونقمتنا . لا بد من هذا المكروه لنكرهه ونحاربه .. وهو موقف يستحق المراجعة المستأنية .. إن الكره سلاح فعال فى الهدم ولكنه لن يعين أبدا على البناء . الكره يمكنك من خلع ملك أو امبراطور أو القضاء على الخصوم والمعارضين ، ولكن بناء الأمم ونشر الدعوات لاسلاح له إلا الحب . ورحم الله الأستاذ حسن البنا عندما كان يكرر ويؤكد : سنقاتل الناس بالحب . ومادام الداعية داعية فليعلم أن سلطانه الوحيد على الناس هو أن يحبوه فيحبوا ما يدعوهم إليه . من حق الدعوة على الداعية أن يكون محبوبا .. لا أقصد محبوبا من نفسه ولكن من الآخرين . من هؤلاء الذين يراهم على خطأ وعلى ضلال ويريد أن يهديهم وأن يكسبهم للإسلام لا بأمره السامى ولكن بطول الأناة والمصابرة والمثابرة والتآلف والبسمة التى لاتخبو والإحسان الذى لاينقطع . ولقد أتيح لى فى حياتى أن أشهد نماذج من هؤلاء الدعاة الهادين المهديين ، ولكن أنظر إلى الساحة الآن فأجد هذا الطراز أندر من الكبريت الأحمر . ألا فليعلم أبناء الحركات الإسلامية أن غلطة السابقين – ولا زالت تتربص باللاحقين – هى أنهم اصطدموا وما زالوا فريقا من الأمة وكان الأجدى على الإسلام وعليهم أن يصبروا حتى يكونوا هم الأمة .

لقد أسهبت أقلام مخلصة فى نقد بعض تصرفات الجماعات الإسلامية .. منها إنفاق العمر والطاقة فى فرعيات مختلف فيها بدلا من كليات متفق عليها ، ومنها الجنوح إلى العنف من غير أى سند إسلامى ، ومنها المرارة والغلظة وحسبانهما من أساليب الدعوة ، ومنها محاولة بناء البيت من أعلاه لا من أساسه بالاهتمام بالشكليات والمظهريات وإضفاء صفة الفريضة على ماليس فى الدين بفريضة ، ومنها السطحية فى العلم بالدين وتعلمه ، ومنها الانكفاء على الماضى ومآسيه والانحباس فيها دون التداعى إلى التخطيط لمستقبل وقضايا المصير ، ومنها الإغراق فى الدعوة نظريا والتنكر لأخلاقياتها فى الحياة اليومية العملية ، ومنها الحساسية المَرَضية إزاء المرأة وضد المرأة والخلط بين ما هو تراث مظلم وبين الدين ، وفى رؤيانا أن أغلب العاملين فى الحقل الإسلامى اليوم مازالت على أعينهم غشاوة تحجبهم عن الرأى الإسلامى الصحيح فيما يتعلق بالمرأة .

وواضح أننا سردنا كل هذه المشاكل سرداً سريعاً مع أن كلا منها يصلح بابا بحاله دراسة ونقاشا وكتابة .. ولكننا قصدنا قصدا إلى استعجالها لإنها فى نظرنا أعراض للمرض الأصيل . هذه أعراض الانغلاق ..

وستظل معنا حتى نؤدى ديناً ظل فى ذمتنا قرونا متطاولة ، وهو أن نكتب الفصل الذى وئد من فصول فقهنا : فقه الحرية .

د . حسان حتحوت





السنة النبوية مصدراً للمعرفة *

د . محمد عمارة

بين منهجين :

في مناهج الفكر ، السائدة والمؤثرة ، في الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة – بشقيها الليبرالي والشمولي – وبسبب من النزعة المادية في دراسة الواقع والتاريخ وتفسيرهما ، كانت السيادة للمناهج الوضعية التجريبية أكثر من غيرها ، بل ودون غيرها فى أغلب الميادين .

فالإنسان في نظر هذه الحضارة هو الإنسان الدنيوى ، إنسان عالم الشهادة .. إنسان (.... ماهى إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر)[1] ... وحتى عندما يتدين ، فإن تدينه يقف عند الطقوس ، فلا يعرف طريقه إلى تشكيل واقعه ونظرته للدنيا ومناهجه في التفكير ..

وبسبب من سيادة هذه النزعة « الدنيوية – العلمانية » ، لم تعتمد مناهج الفكر الوضعى هذه سوى « الدنيا – العالم – المحسوس » مصدراً وحيداً للمعرفة الحقيقية والعلم الصحيح . كما وقفت في أدوات المعرفة عند الحواس دون سواها ، وقطعت ، فيما يشبه الإطلاق والتعميم ، بأن ما سوى المادة والمحسوس ، وما سوى الحواس – والعقل قوة من قواها – لايمكن أن يثمر معرفة صادقة ولا علما يقينا ، وأقصى ما يبلغه هو إنتاج « الخيال » و « الميتافيزيقا » التي إن أشبعت « الوجدان » فإنها لا ترقي إلى ما تطمئن إليه « العقول » ! ..

* المؤتمر السابع للمجمع الملكى لبحوث الحضارة الإسلامية (مؤسسة آل البيت) – ندوة « السنة النبوية ومنهجها فى بناء المعرفة والحضارة » ، بالتعاون مع المعهد العالمى للفكر الإسلامى / واشنطن .
عمان ١٥ ذى القعدة – ١٩ ذى القعدة ١٤٠٩ هـ ١٩ / ٦ – ٢٣ / ٦ / ١٩٨٩ م .

ولذلك المنطلق والموقف في المذهبية الغربية كان انفراد « المنهج التجريبي » لديها كالمنهج الوحيد القادر والصالح لأن يثمر المعارف اليقينية التي تستحق احترام المفكرين والعلماء .. فلأن أصحاب هذه النزعة قد اختزلوا عالم الإنسان إلى « عالم الشهادة » كان اختزالهم مصادر المعرفة الصحيحة إلى الظواهر المادية دون غيرها ، ومن ثم اختزالهم أدوات المعرفة إلى الحواس ..

تلك هي النزعة السائدة والمؤثرة في مناهج الفكر الغربي .. النزعة الوضعية لأصحاب المنهج التجريبي ..

أما المذهبية الإسلامية ، ذات السيادة والتأثير – في مناهج الفكر – بالحضارة الإسلامية ، فإن لها في هذه القضية موقفا آخر مغايرا ..

فالإنسان ، في المنظور الإسلامى ، ليس دنيويا فقط ، لأنه مخلوق لله الواحد ، سبحانه وتعالى ، وهو فى هذه الدنيا ليس موكلا إلى واقعه المحسوس وإلى حواسه وحدهما ، لأنه فيها خليفة لله ، سبحانه ، مكلف بإعمارها وفق بنود عهد وعقد استخلاف ، وهذه الأمانة التى حملها هي الابتلاء الذى سيحاسب عليه ، بعد البعث في يوم الدين ..

إذاً ، ففي المنظور الإسلامى ، ليست هذه الدنيا ، وليس عالم الشهادة هذا ، هو العالم الوحيد الذى يؤمن بوجوده هذا الإنسان المسلم .. فقبله كان عالم البدء .. وبعده يأتى عالم المصير .. فليست المادة والمحسوسات هى وحدها مصدر المعرفة ، لأن عالمها ليس هو العالم الوحيد في هذا الكون وهذا الوجود .

ولأن الإنسان هو واحد من مخلوقات الله ، التى تجل عن عد وحصر هذا الإنسان .. وبسبب مكانته الخاصة ، المميزة والمتميزة ، بين سائر المخلوقات ، كانت رعاية الله ، سبحانه وتعالى لهذا الإنسان ، وهي التي تتخذ العديد من الصور ، وتسلك الكثير من الطرق والأساليب .. ولما كان مصدر هذه الرعاية ، الله سبحانه وتعالى ، ليس مادة ، فلقد جعل لهذه الرعاية ، بما تتضمن من فكر وتوجيه وعلم وتعليم ، مصادر ووسائل غير تلك المادة المحسوسة التى تدركها حواس الإنسان ... وهنا يأتى دور الرسالات السماوية فى مصادر المعرفة لدى المؤمنين بهذه الرسالات .. فالوحي الإلهي – عبر الرسالات والرسل – هو مصدر – غير مادى – للمعرفة والعلم والفكر والتوجيه ..

فعالم الشهادة ، هو أحد عوالم هذا الكون ، وليس العالم الوحيد فيه .. والحواس التي يدرك بها الإنسان معارف عالم الشهادة ، هي حواس إنسان مخلوق ، فهي إذن محدودة القدرات والآفاق ، إذا ما قيست بالقدرة المطلقة والعلم الكلي والمحيط لمن خلق هذا الإنسان ورعاه .. فإذا استقلت هذه القدرات الإنسانية بإدراك أمر ، فإنها لا تستقل بإدراك أمور ،

ولذلك فلقد منّ الله ، سبحانه وتعالى ، على هذا الإنسان ، كمظهر من مظاهر رعايته له ، وبسبب مكانته الخاصة بين المخلوقات — إذ هو الذي نفخ الله في طينته من روحه ، وحمل ، دونها ، أمانة الإختيار والمسؤولية والتكليف — من الله على هذا الإنسان بأن يسر له مصادر للمعرفة وسبلاً لتحصيلها ، تتيح له علم ما تعلمه أياه ظواهر المادة في عالم الشهادة المحسوس ..

إن الله تعالى لم يكله — في المعرفة — إلى حواسه وحدها ، وإلى قدراتـه بمفردها .. فكانت رسالات السماء مصادر للمعرفة ، لا تلغي المعارف المحسوسة المشاهدة ، ولا تقلل من شأن أدوات إدراكها ، وإنما تضيف إلى المعرفة الانسانية معارف يقينة ، لا تثمرها المادة وتستقل بإدراكها الحواس ، لأنها معارف عوالم غير مادية . وإنباء عن مقادير من علم هذه العوالم ، تفضل بها على هذا الإنسان عالم الغيب والشهادة ، وذلك حتي لا يظل هذا الإنسان — المكون من الروح والجسد — بمعزل عن غذاء الروح ، وحبيسا للمعارف المادية دون سواها ..

كانت معارف هذه الرسالات السماوية
— تأكيداً للمعارف العقلية الصادقة ، يطمئن الإنسان العاقل على صدق ما وصل إليه بعقله الإنساني ، عندما وصل ذاتياً إلى تحسين الحسن وتقبيح القبيح ..
— وتصحيحاً لأحكام وتصورات الحواس — ومنها العقل الإنساني — التي لم تصادف الحق والصواب ، لنسبية قدرات هذه الحواس ومحدودية آفاقها .
— وإعانة لهذا الإنسان على معرفة وإدراك المقادير الضرورية — لترشيد مسيرته — من المعارف والعلوم التي لا يستطيع عقله أن يستقل بإدراكها ..
— ودعوة له كي يغوص فيما لاتدركه حواسه ، مما سكتت هذه الرسالات عن تفصيل خبره من المغيبات ، ومن الأحكام التعبدية ..

فهي ، إذاً ، عوالم وميادين ومصادر للمعرفة .. وهي ، أيضا ، سبل متعددة لتحصيل المعارف اليقينية ، يؤمن بها الإنسان المسلم ، بحكم إيمانه الديني ، وليس فقط عالم الشهادة ، ولا الحواس الإنسانية وحدها ، هي مصادر وأدوات المعرفة الحقة — كما في « الوضعية — المادية » عند المفكرين الغربيين ..

إن الإنسان المسلم ، بحكم إيمانه بتعدد عوالم هذا الكون وهذا الوجود ، وبحكم إيمانه بالكثرة والتعددية — التي لا نستطيع ، لأننا بشر ، حصرها — في أمم المخلوقات وجماعاتها في هذا الوجود .. وبحكم إيمانه بالتكليف والمسؤولية التي ترتبت على حمله الأمانة — كخليفة لله — الأمر الذى يقتضي حساباً وجزاء ، تنتفي بهما « العبثية » عن هذا الوجود .. إن هذا الإنسان — بحكم ذلك الإيمان — لايقف بتطلعاته المعرفية عند عالم الشهادة هذا ، وإنما يتطلع أيضا إلى ما وراء هذا العالم ، ويتلمس معارف لا تحتملها حواسه وحدها ، ولا تستقل

بإدراك حقائقها .. وهو يشعر ، بسبب من تجاوزه إطار الدنيوية المحدود ، بأن سعادته – الدينوية والأخروية – مرهونة بتكامل معارفه – ولو على نحو ما – للكثير من ميادين المعرفة ومصادرها .. وهنا تأتى الرسالات السماوية ، بما تقدم من مصادر للمعرفة غير مادية ، لتلبي تطلعات هذا الإنسان .

تلك هى المنطلقات الإيمانية ، التي جعلت للمذهبية الإسلامية ، فى مصادر المعرفة ، نهجاً متميزاً من ذلك الذي ساد لدى المفكرين الوضعين الغربيين .

ولذلك ، وجدنا هذه المذهبية الإسلامية ، لا تقف بمصادر المعرفة عند « المنهج التجريبي » وحده .. إنها لم تهمله ، ولم تغض من شأنه ولا من شأن ثمراته المعرفية ، بل إنه أحد إبداعات حضارتها الإسلامية ، فيها تبلور ، وأعطى ثمراته ، قبل أن ينتقل ويتطورلدى الغربيين ... إنها لا تهمله ، ولكنها لا تقول بوحدانيته سبيلا للمعارف الإنسانية اليقينية ... وإنما هي تعتمد معه :

أ – **المنهج الاستنباطي** : ذلك الذي يستنبط به الإنسان من الجزئيات المادية معارف تقطع بضرورة وجود غير عادى ...

إن العقل المسلم عندما ينظر في آيات الكون ، وظواهره المادية ، والنظام المحكم الذى يحكم كل من فيه وما فيه ، لا تقف معارفه المستنبطة عند ما هو مادي منها ، تستقل حواسه بإدراكها ، وإنما هو يدرك ، يقينا ، ضرورة وجود غير مادي ، مفارق لهذا العالم المادى ، هو الذي منحه الوجود والنظام والانتظام ..

ب – **والمنهج التاريخي** : الذي يستدل به الإنسان ، بواسطة التواتر النقلي ، على وجود مادي تاريخي لم تشهده حواسه ، ومع ذلك فإن هذه الحواس تبلغ في التصديق بوجوده مرتبة اليقين .

جـ – **والمنهج السمعي** : ذلك الذي يكون الوحي الإلهي – البلاغ القرآني، والسنة النبوية – البيان النبوي لهذا البلاغ القرآني – مصدر علومه ومعارفه .. فبهذا المنهج السمعي يدرك الإنسان المعارف المتاحة عن عالم الغيب ، غير المادي ، والذي يستحيل إدراكه بالأدوات المادية للإدراك .. كما يدرك المعارف التي تعين العقل على إدراك مالا يستقل بإدراكه ، وتساعد الحواس على وعي مالا تنفرد بوعيه ..

وليس أمر هذه المعارف – التي تتحصل للإنسان بالمنهج السمعي – ليس أمرها في الصدق واليقين أقل مما يكون الحال عليه فى معارف المنهج التجريبي ، كما حسب ويحسب ذلك الغربييون ، الذين رأوها « خيالاً – وميتافيزيقا » لا ترقى إلى مرتبة اليقين .. ليس أمر هذه المعارف وحظها من اليقين على هذا النحو من التواضع والتدني ، بل إن الأمر ربما كان على النقيض من تصور الغربيين لهذا الموضوع .. موضوع يقينية المعارف المتحصلة عن طريق المنهج السمعي ...

فالمنهج السمعي ، إذا اكتملت مقومات الثقة بمصادر معارفه ، واجتمعت شروط الصحة لمأثوراته ، رواية ودراية ، كان اطمئنان العقل المؤمن للمعارف المتحصلة عن طريقه ، أكثر من تلك المعارف المتحصلة بحواس الإنسان ... إذ ثمة فارق عظيم وأكيد ، بين خبر مصدره صاحب العلم المطلق والمحيط ، وبين خبر مصدره علم العالم المحدود القدرة والإمكانات ... وفارق عظيم بين خبر المعصوم وخبر الخطاء ..

وقد يتساءل الذين يتشككون فى هذه الحقيقة :

أنى للإنسان ، الذى يدرك بالحواس المادية ، ويعقل بعقله ، أن يتيقن بمعارف مصادرها غير مادية ، ولا تستطيع الأدوات المادية للإنسان أن تختبر صدقها ، وتتحقق من درجة يقينها ؟؟ ... و ... ألا يكون تكليف الإنسان – وهذا حاله – بالتصديق بمعارف لا تستطيع أدواته المادية اختبارها ، لوناً من ألوان « التكليف بما لايطاق » ؟ ...

قد يتساءل الذين يتشككون فى هذه الحقيقة هذا التساؤل ، الذي يبدو مستكملا « الشكل المنطقي » ! .. ولكننا ننبه على أن المعرفة بالمنطلقات الإيمانية الإسلامية تنفي وجود الحاجة لهذا التساؤل من الأساس ...

ذلك أن المسلم يدرك حقيقة وجود إله – غير مادي – خالق لهذا العالم ، وقائم على رعايته ... يدرك ذلك بالعقل الناظر فى « الصنعة » و« المصنوع » وفي آيات الوجود وكتاب الكون المادي المفتوح .. فبالاستنباط العقلي يؤمن المسلم بالله المستجمع للكمالات المطلقة والقدرات المطلقة .. وبما أن رعاية الخالق لمخلوقاته هي بعض من كمالات هذا الخالق ، كان اللطف الإلهي ، المتمثل في الرسل والرسالات السماوية ، هداية للإنسان ، وتصويبا لخطاه على درب الخلافة ، وإعانة لعقله وحواسه على إدراك الضروري من المعارف التى لا تستقل قدراته بإدراكها ، ولا ينفرد عقله بعقلها .... إذن .... فمصدر هذه المعارف السمعية ، التى نتلقاها بالمنهج السمعي ، لا يقل في المعقولية عن المصادر المادية للمعارف المستفادة بالمنهج التجريبي ؛ لأن هذه المصادر الغيبية هى مصادر معقولة ، عقلها الإنسان العاقل بالمنهج الاستنباطي ، فليست هي من « الميتافيزيقا » و« الخيال » ، الغريبين عن العقل ويقينه ، كما يحسب الوضعيون الغربيون .. فإذا توفرت للأخبار السمعية شروط الصدق ، رواية ودراية ، بعد أن رأينا توفر معقولية مصادرها ، رغم لا ماديتها ورغم غيبتها ، فإنها تكون قد استجمعت وامتلكت كل شروط اليقين الذي يتطلع إليه العقل الإنساني ويتطلبه فى المعارف اليقينية ...

تلك هي منطلقات المذهبية الإسلامية فى النظر إلى مناهج المعرفة ، وذلك هو طريقها المتميز فى اعتماد المنهج السمعي واحداً من

المناهج التي تثمر المعارف الصادقة واليقينة فى النسق الفكري الذي ساد في حضارة الإسلام .... وبهذا المنهج غدت السنة النبوية – ومن قبلها القرآن الكريم – مصادر للمعرفة ، والمعرفة اليقينة ، فى مذهبية الإسلام ..

القرآن ... والسنة ... أو : البلاغ .. والبيان :

القرآن الكريم ، هو كلام الله ، ووضعه ، وكتابه الذى أحكمت آياته ، وبلاغه المبين ، على لسان رسوله محمد بن عبد الله ، صلى الله عليه وسلم ، إلى العالمين .. هو وحي الله تعالي إلى رسوله ، ومعجزة التحدي وآية صدق هذا الرسول .. وهو ، بمقاييس أرقى مستويات المنهج السمعي ، المصدر الذى لا يدانيه سواه ، سواء فى الإعجاز المتحدي ، أو في الحجية المعجزة ، أو في توثيق الرواية ، أو فى عقلانية الدراية ، أو التعهد الإلهي له بالحفظ ، وبعدم تبديل ما فيه من كلمات ، وبالقطع بأن الباطل لا يأتيه من أي اتجاه ...

(إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون)[٢].. (وإذا تتلي عليهم آياتنا بينات قال الذين لا يرجون لقاءنا : ائت بقرآن غير هذا أو بدله ، قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي ، إن أتبع ما يوحي إلي ، إني أخاف إن عصيت ربي عذاب يوم عظيم)[٣].. (لهم البشرى في الحياة الدنيا وفي الآخرة ، لاتبديل لكلمات الله ، ذلك هو الفوز العظيم)[٤]... (واتل ما أوحي إليك من كتاب ربك ، لا مبدل لكلماته ، ولن تجد من دونه ملتحدا)[٥].. (... وإنه لكتاب عزيز . لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، تنزيل من حكيم حميد)[٦]...

ولقد كان تطاول القرون التي بلغت الخامس عشر حتي الآن – شاهدا على صدق هذا الوعد الإلهي بالحفظ وعدم التبديل ، ونفي الباطل ، ومعجزا جديدا ، ودائما يشهد على أن هذا القرآن الكريم بالغ ، في مصادر المعرفة ، أعلى درجات الصدق والثقة واليقين .. وذلك فضلا عن دلائل صدقه المستمدة من أدلة إعجازه الأخرى ، التي لا مجال للحديث عنها في هذه الإشارة ، بهذا المقام ...

ولقد كانت مهمة الرسول ، صلى الله عليه وسلم – وهو الذى بلغت دعواه الرسالة بهذا القرآن المعجز قمة اليقين المعرفي –.. كانت مهمة الرسول :

أ – البلاغ لهذا القرآن الكريم ... وهي مهمة جاءه الأمر بها في كثير من آيات هذا القرآن .. بلفظ « البلاغ » ومشتقاته ، وبألفاظ أخرى تحمل ذات المضمون .. مضمون إبلاغ هذا القرآن الكريم إلى العالمين .. ولقد نهض رسول الله ، صلى الله عليه وسلم ، بهذه المهمة ، فبلغ الرسالة ، وأشهد على ذلك الله والناس أجمعين ..

ب – والبيان لهذا البلاغ القرآني ...

[illegible]

على أساس أغلبية الأصوات . وفي هذا

[illegible]

الدستورية للأمة ولأفرادها .. فظلت هذه

النقيصة هي المرض الكامن الذي سيفعل

[illegible]

فالإسلام لم يقف ، في الرسالة

[illegible]

الأرض [illegible] ، عبر التجربة

النبوية ، بناء حياتيا معاشا ، في الممارسة

[illegible]

قوته وصار ضعيفا مهينا ، فهذا ما آلت إليه

[illegible]

الدكتاتورية بغلالة من المناظر الديمقراطية

[illegible]

الحال .. فإنما كانت الفجيعة الكبرى

[illegible]

المعايير في كل ذلك .. بحكم شمول البلاغ

القرآني ووفائه - مصدرا للمعرفة الإسلامية الأولى - لكل هذه العوالم والميادين .. كانت السنة النبوية - بحكم كونها البيان العملي - في الفكر والتطبيق - لهذا البلاغ القرآني ، مصدرا للمعرفة اليقينية فى كل ميادين ومناحي هذا البلاغ القرآني ...

إن السنة - فى عرفنا اللغوى - : هي الطريقة .. وفى عرفنا الشرعى : هى ما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم - غير القرآن - من قول - هو الحديث - أو فعل أو تقرير ......

ومع صدق ودقة هذا التعريف .. فإن مقاصد هذا البحث ، تجعل لتعريف السنة هذا أبعادا تتسق مع هذه المقاصد ، فنراها : منهج النبوة « النظري - والعملي » ، الذى جسد البلاغ القرآني ، وأحال كلمات الله واقعا وحضارة يحياها الناس الذين آمنوا بهذا البلاغ .. ومن هنا تأتى مكانتها مصدراً للمعرفة ، تستمد صدقها - بعد اجتماع شروط الصدق في الرواية والدراية - من صلتها بالقرآن الصادق بالإعجاز .. إن إطار هذه السنة - مبينة للبلاغ القرآني - يحتم أن يكون لها فى هذا البلاغ معنى أو مبنى ، وهي بذلك قد غدت وتغدو المصدر النبوي لبيان البلاغ الإلهي ، سواء أكان بلاغا هذا البيان النبوي أو اجتهادا نبويا أقره بلاغ القرآن ..

وبهذا المعني لعلاقة السنة النبوية بالقرآن الكريم .. وفي إطار موقف المذهبية الإسلامية من المنهج السمعي ، فإن المسلم يلتمس في هذه السنة ومنها - مصدراً للمعرفة - :

أ - مصدراً لمعرفة أسباب نزول البلاغ القرآني والوحي الإلهي على رسول الله ، صلى الله عليه وسلم .. بما يمثله ذلك من علم لتفسير القرآن ، ووعى بحكمة التشريع ، وعون على مواكبة هذا التشريع للتطور مع تغير الزمان والمكان ..

ب - ومصدرا لمعرفة التاريخ السياسي والاجتماعي والاقتصادى والحربي والأدبي للتجربة الإسلامية فى عصر صدر الإسلام ، وهي التى حولت البلاغ القرآني والبيان النبوي إلى كيان اجتماعى حى ، ومجتمع إنسانى وبناء حضاري معاش ..

جـ - ومصدراً للفروع التى وقف القرآن عند أصولها ، ومنها نتعلم التميز بين الثوابت والمبادىء والأركان والأصول وبين الفروع والمتغيرات ، التى تقوم وتنمو وتتجدد على هذه القواعد والأصول ، مرتبطة بها . ومصطبغة بصبغتها ، وفي الوقت ذاته مظللة لمساحات جديدة من الوقائع والمشكلات ..

د - ومصدراً لأبنية وهياكل الدولة الإسلامية التى أقامها المسلمون لحماية الدعوة ونصرتها .. وهي التى - مع مايماثلها - تمثل نماذج « للواجبات المدنية » التى اقتضتها « الفرائض الدينية » فاكتسبت صبغة الواجبات الإسلامية وأهميتها ، حتى دون أن يرد التشريع بفريضتها صراحة في البلاغ القرآني ...

هـ – ومصدراً للتشريع النبوي والتراث القانوني في السنة ، سواء ما كان منه التفصيل لمجمل القرآن ، أو ما كان منه اجتهادا فيما لا وحي فيه .. وهي ، كذلك ، المصدر للتمييز في هذا الاجتهاد النبوي بين ما أقره الوحي ، بالنص عليه أو بالسكوت عنه ، وبين ما نزل الوحي مصوبا له أو معدلا ..

و – ومصدراً للتمييز – فى الممارسات النبوية – بين « الدين – الثابت » الذى يجب فيه « الاتباع » للمنطوق والمفهوم ، وبين « المتغيرات – الدنيوية » ، التى يجب فيها التزام المقاصد ، دون حرفية التطبيقات .. وأيضا التمييز بين « الدين – الثابت » وبين المتغير من الأعراف والعادات ..

ز – ومصدراً للتمييز بين ما لا يستقل العقل بإدراكه – من حيث الحسن والقبح – وفي التشريع والأحكام والفرائض والشعائر .. وفي كيفية الجزاء ، ومقادير الثواب والعقاب .. وبين ماهو من شؤون الدنيا ، الموكولة إلى عقول البشر ، لقدرتها على أن تستقل بإدراكها – حسنا وقبحا – وعلى أن تقنن لها في إطار شرع الله ..

كل هذه المعارف – وغيرها مما ماثلها كثير – تنهض السنة النبوية ، فى النسق الفكري الإسلامي ، ووفقا لقواعد المنهج السمعي ، مصدرا للمعرفة اليقينية في ميادينها ... بل إن صحيح هذه السنة ، الذى اجتمعت له شروط الصدق – من حيث الرواية والدراية – هو كنز للمعارف الإسلامية ، شديد الغنى وعظيم الثراء وحجم الفوائد ، كان ولايزال وسيظل المنبع للصورة المكتملة الملامح لمنهج النبوة الرباني ، في تطبيقات الحياتية الحية .. وهو المنهج الفاعل في أي جهد جاد من أجل الإحياء والتجديد والتقويم لحياة الأمة عندما تتراجع تصوراتها وتطبيقاتها عن معايير ومعالم هذا المنهج ، فتعدو على إسلامية فكرها وواقعها عوامل الانحراف ..

هنا تصبح السنة ، الكاشفة عن معالم منهج النبوة ، مصدرا غنيا للمعرفة المجددة لفكر الإسلام ولواقع المسلمين ..

هذا عن مكان السنة النبوية مصدرا للمعرفة فى منهج الاسلام .

نماذج شاهدة :

وإذا شئنا نماذج شاهدة – أو على الأقل أمثلة لها – تؤكد صدق الذي ذهبت وتذهب إليه هذه الصفحات ، فإننا واجدون في عوالم المعارف التي ضمتها السنة النبوية ، المتواترة والمشهورة ، والتي تجسدت فغدت واقعا تعيشه الأمة وتمارسه منذ عصر صدر الإسلام حتى الآن وإلى ما شاء الله .. إننا واجدون فى عوالم معارف هذا المصدر النبوى ما يشهد على أن هذا هو مكانها من عوالم معارف المصدر الإسلامى الأول : القرآن الكريم .. البيان النبوي من « البلاغ الإلهي » ..

وعلى سبيل المثال :

– فالقرآن الكريم يشير الى قضية « بدء » الخلق ، ذلك الذي تفرد به الله سبحانه

وتعالى ، وجاءت إشارات القرآن لتتحدى به الطواغيت وعبدة غير الله .. (قل سيروا فى الأرض فانظروا كيف بدأ الخلق)[٩] .. (الذى أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين)[١٠] .. (قل هل من شركائكم من يبدؤا الخلق ثم يعيده قل الله يبدؤا الخلق ثم يعيده فأنى تؤفكون)[١١] .. كما يتحدث القرآن الكريم عن أن أحدا من هؤلاء المكذبين لم يشهد « بدء الخلق » حتى يكون له علم به أو فيه (ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا)[١٢].

وإذا كانت هذه الإشارات القرآنية إلى « بدء الخلق » هي اليقين المتاح للمعرفة الإنسانية عن هذا الأمر الذي لم يشهده سوى الخالق ، سبحانه وتعالى ، فلقد مثلت السنة النبوية مصدر المعرفة الذى أتاح لنا طرفا من الحديث والعلم عن صورة الإنسان الذي خلقه بارئه في أحسن تقويم .. ففي البخاري – من حديث عمران بن حصين – يقول الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، : « كان الله ولم يكن شيء غيره ، وكان عرشه على الماء ، وكتب فى الذكر كل شيء وخلق السموات والأرض » ... وفيه ، كذلك – من حديث عمر – « قام فينا النبي ، صلى الله عليه وسلم ، مقاما فأخبرنا عن بدء الخلق ، حتى دخل أهل الجنة منازلهم وأهل النار منازلهم ، حفظ ذلك من حفظه ونسيه من نسيه » .

فمن هذا المصدر النبوي وتبعا للمصدر القرآني عرفنا ونعرف طرفا من خبر بدء الخلق الأمر الذي أتاح تصور الجلال الذى اختص به ، مثلا ، خلق الإنسان ، حتى لقد أمر ملائكته بالسجود له .. بينما وجدنا هذه الصورة ، لدى العلم الغربي ، الذى رفض المنهج السمعي ، هي صورة الحيوان البدائى والهمجي ...

– وتاريخ مالم يسجله ولم يحفظه التاريخ ، ذلك الذى بادت آثار أهله ومعالم مجتمعاتهم ، أو سبقت حقبة قدرة الإنسان على صنع الآثار الباقيات ... هذا التاريخ عن الأمم السابقة والحضارات البائدة .. نجد عنه وعن أممه إشارات فى القرآن الكريم .. من ذي القرنين إلى عاد وثمود وأهل مدين ، وقرى ومواطن وأخبار الأنبياء والرسل السابقين .. وإذا كانت هذه « الإشارات التاريخية » هي القدر المتيقن من ذلك التاريخ ، فإننا واجدون فى السنة النبوية طرفا من المعارف ، فيها بعض التفصيل لما فى البلاغ القرآني من إشارات لذلك التاريخ ...

– وواقع الجاهلية ، التى أخرج الإسلام أهلها من ظلماتها إلى نور الإسلام – وهو واقع جماعة بشرية غلبت عليها الأمية ، فكانت فقيرة فى أدوات التدوين لتاريخ مجتمعاتها – هذا الواقع الجاهلي – فى عاداته وتقاليده وأعرافه .. فى أديانه وأوثانه ومناسكه .. فى تشرذمه القبلي وعلاقات قبائله بمن جاورهم من الدول والشعوب .. فى مكانة المرأة به ، وأنواع الزواج

وعلاقات الرجال بالنساء فى الحلال والحرام .. فى أنماط الإنتاج وعلاقاته ومصادر الارتزاق .. الخ .. الخ .. هذا الواقع الجاهلي ، والذي لا سبيل إلى فهم عمق الطور الإسلامي وجذور الانجاز الإسلامي إلا بتصوره ، باعتباره ميدان هذا الإنجاز ، والسبب في مجيء البناء الحضاري الإسلامى على هذا النحو الذي جاء عليه .. هذا الواقع الجاهلي لن نجد مصدرا من مصادر المعرفة والتعريف له أغنى من سنة النبي ، عليه الصلاة والسلام ...

– وهذا التجسيد الذي صنعه البيان النبوي للبلاغ القرآني ، والذى ميز رسالة محمد صلى الله عليه وسلم من كثير عن رسالات الرسل الذين سبقوه على درب اتصال السماء بالأرض ... هذا البيان الذي جعل الرسالة : أمة ودولة ومجتمعا ونظاما وحضارة ، اهتدت بالمنهج الرباني ، و اصطبغت بصبغة الله .. ليس كالسنة النبوية ديوان جامع لمعارفه وللتعريف بحقائقه اليقينية – قبل أن تغبشها قصص القصاصين ومادئح « المداحين » ! –... إنها التاريخ الأدق لمجتمع صدر الإسلام ، فيها معارف وصف واقعه ، ونصوص دستوره وقانونه ، وعاداته ، وأعرافه .. وفيها صور نشاط إنسانه في كثير من ميادين الحياة ، الخاصة منها والعامة .. وفيها أوفى وصف لدولة الإسلام الأولى : رعيتها ، وحدودها ، وطرائق العيش وسبل التكسب فيها .. وغزواتها وفتوحاتها ، وفنون قتالها ، وما حدث فيها من انتصارات وانتكاسات .

وفيها سجل العلاقات الدولية ، والمعايير التى حكمتها .. ففي هذه السنة النبوية ، قبل غيرها ، وأكثر من غيرها – بل وربما دون غيرها – سنجد ديوان المعارف ومصدرها ، الذى نعرف منه ونغترف صورة الحضر والبيد .. وماذا كانت تعنى الهجرة فى التطور من التعرب والبداوة إلى التمدن والحضارة .. وكيف كانت الشورى ، وبدايات مؤسساتها .. والتراتيب الإدارية .. والكتاب والتراجمة والمكاتبات ، والولاة والولايات والعمالات .. والأموال والخراج .. الخ ... الخ .. فهي ، في هذه الميادين ، وما ماثلها ، أوثق وأغني مصادر المعرفة للقارئين والباحثين على السواء .

– وإذا كان البلاغ القرآني قد حدد مكانة الرسالة الخاتمة الخالدة فى عقد الرسالات الإلهية للبشر .. مكانة المصدق فى الاعتقاد الديني الواحد – أزلا وأبدا – والمهيمن فى الشريعة المتغيرة باختلاف أمم الرسالات (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذي أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى ، أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) [١٣] ، (وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه ، فاحكم بينهم بما أنزل الله ، ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق ، لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ، ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فى ما آتاكم ، فاستبقوا الخيرات ، إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون) [١٤]

إذا كانت هذه هي مكانة الرسالة الخاتمة ، عقيدة وشريعة ، من عقد الرسالات السماوية وسلسلتها ، فإن فى السنة النبوية - وهي البيان النبوي لهذا البلاغ القرآني - الكثير من المعارف التي تستطيع أن نلتمسها حول هذا الموضوع .. ففى حديث أبي هريرة ، يقول رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « مثلي ومثل الأنبياء من قبلي كمثل رجل ابتنى بنيانا فأحسنه وأكمله إلا موضع لبنة من زواية من زواياه ، فجعل الناس يطيفون به ويعجبون منه ويقولون ما رأينا بنيانا أحسن من هذا إلا موضع هذه اللبنة ، فكنت هذه اللبنة »[١٥].

وفى حديث أبي هريرة ، أيضا ، يقول الرسول ، صلى الله عليه وسلم « بعثت لأتم حسن الأخلاق »[١٦].

بل إننا لواجدون فى التطبيقات النبوية التي جسدت علاقات المسلمين بأهل الكتاب ، فى داخل المجتمع الإسلامى الناشىء والدولة الإسلامية الوليدة ومع الدول والمجتمعات الكتابية المحيطة وهى - هذه التطبيقات - جزء من السنة النبوية - إننا واجدون فيها كنزا غنيا من المعارف ، لا سبيل إلى التماسها فى مصدر آخر من مصادر هذا الباب وذلك التاريخ ..

- وإذا كان البلاغ القرآني يعلمنا - ضمن ما يعلمنا - المذهب الإسلامى المتميز فى أمر السنن والقوانين المودعة فى ظواهر الطبيعة وحقائق الوجود .. وهو المذهب الذي يعترف بفعل السنن والقوانين فى المسببات المتولدة عنها ، مع الإيمان بأن هذه السنن والقوانين ، مثلها مثل الظواهر والقوى التي أودعت فيها ، جميعها مخلوقة لمن خلقها وخلق فيها هذه السنن والقوانين الفاعلة .. ففعلها المنظم والمطرد هو خلق الله وارداته ، وله ، سبحانه ، القدرة على إيقاف وخرق الاطراد المعتاد لعمل هذه السنن والقوانين إذا أراد إظهار إعجاز يؤيد به رسولا أو يتحدى به من لايخصونه بالألوهية والربوبية ..

هذا ما يعلمنا إياه البلاغ القرآني عندما تشير آيات منه إلى سنن الله فى الكون والوجود والطبيعة والإنسان والمجتمعات ...

(ونريد أن نمن على الذين استضعفوا فى الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين . ونمكن لهم فى الأرض ونري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون)[١٧].. (.. إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين)[١٨].. (وكم أهلكنا من قرية بطرت معيشتها فتلك مساكنهم لم تسكن من بعدهم إلا قليلا ، وكنا نحن الوارثين . وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث فى أمها رسولا يتلو عليهم آياتنا ، وما كنا مهلكى القرى إلا وأهلها ظالمون)[١٩].. (وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا)[٢٠]..

تلك بعض من آيات البلاغ القرآني التي أشارت إلي بعض من سنن الله فى

الجماعات والمجتمعات .. وعلى هذا الدرب نجد السنة النبوية كنزا للمعارف التي تغني الفكر الإنساني في هذا الميدان ..

«ما ظهر الغلول في قوم إلا ألقى الله في قلوبهم الرعب ، ولا فشا الزنا في قوم إلا وكثر فيها الموت ، ولا نقص قوم المكيال والميزان إلا قطع عنهم الرزق ، ولا حكم قوم بغير الحق إلا فشى فيهم الدم .. ولاختر قوم بالعهد إلا سلط عليهم العدو»[٢١].. «لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر ، ولتأخذن على يد الظالم ، ولتأطرنه على الحق أطرا ، أو ليضربن الله بعضكم ببعض ، ثم تدعون فلا يستجاب لكم»[٢٢].... «إذا رأيتم الظالم فلم تأخذوا على يديه يوشك الله أن يعمكم بعذاب من عنده»[٢٣].... «إياكم والشح فإنه أهلك من كان قبلكم ، أمرهم بالبخل فبخلوا ، وأمرهم بالظلم فظلموا ، وأمرهم بالقطيعة فقطعوا»[٢٤].. «لا يلبث الجور بعدي إلا قليلا حتى يطلع ، فكلما طلع من الجور شيء ذهب من العدل مثله ، حتى يولد في الجور من لا يعرف غيره . ثم يأتي الله ، تبارك وتعالى ، بالعدل ، فكلما جاء من العدل شيء ذهب من الجور مثله ، حتى يولد في العدل من لا يعرف غيره»[٢٥].. سأل حذيفة ابن اليمان رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : «يا رسول الله ، أيكون بعد الخير الذي أعطينا شر ، كما كان قبله ؟

– فقال صلى الله عليه وسلم : نعم !

– قال حذيفة : فبمن نعتصم ؟

– فقال صلى الله عليه وسلم : بالسيف» ![٢٦]

«إذا رأيتم أمتي تهاب الظالم أن تقول له : إنك أنت ظالم ، فقد تودع منهم»[٢٧]. ومن حديث ثوبان – مولى رسول الله – يقول صلى الله عليه وسلم : «يوشك أن تداعى عليكم الأمم من كل أفق كما تداعى الأكلة على قصعتها . قال : قلنا : يا رسول الله ، أمن قلة بنا يومئذ ؟ ! قال : أنتم يومئذ كثير ، ولكن تكونون غثاء كغثاء السيل ، ينتزع المهابة من قلوب عدوكم ، ويجعل في قلوبكم الوهن . قال : قلنا : وما الوهن ؟! قال : حب الحياة وكراهية الموت» ![٢٨].. «من احتكر طعاما أربعين ليلة فقد برىء من الله تعالى وبرىء الله تعالى منه ، وأيما أهل عرصة[٢٩] أصبح فيهم امرؤ جائع فقد برئت منهم ذمة الله تعالى»[٣٠].. «مثل العلماء في الأرض كمثل النجوم في السماء ، يهتدى بها في ظلمات البر والبحر فإذا انطمست النجوم أوشك أن تضل الهداة»[٣١]..

تلك أمثلة على أطراف من المعارف التي مصدرها السنة النبوية .. معارف السنن والقوانين التي أقامها الله وأودعها في الجماعات والمجتمعات والاجتماع .

– وإذا كان الله سبحانه وتعالى قد جعل الإنسان خليفة في استعمار هذا العالم الذي يعيش فيه ، وعلى امتداد الآفاق التي يبلغها سلطانه .. وإذا كان البلاغ القرآني قد حث هذا الإنسان على النهوض بمهام الإعمار

هذه ، فتحدثت آياته قارنة الإيمان العامل بالعمل المؤمن ، على نحو كاد أن يكون دائما .. (يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله وذروا البيع ، ذلك خير لكم أن كنتم تعلمون . فإذا قضيت الصلاة فانتشروا فى الأرض وابتغوا من فضل الله واذكروا الله كثيرا لعلكم تفلحون)[٣٢].. (فإذا فرغت فانصب . وإلى ربك فارغب)[٣٣].

إذا كانت هذه هي إرادة الله ، وهذا هو حديث البلاغ القرآني عن عمارة العالم الإسلامي بالإيمان العامل والعمل المؤمن ، فإن البيان النبوي - السنة - زاخرة بالمعارف التي تمثل الزاد الذي لا ينفذ في هذا الميدان .. فأحاديث العمل ... والمأثورات التي قننت لإحياء الأرض وعمارتها ... هي مما لايتسع المقام ... بل إن تجربة البناء الاجتماعي والاقتصادي لدولة الإسلام الأولي هي التجسيد العملي لهذا البيان النبوي في هذا الميدان .. وفي حديث أبي هريرة ، يقول النبي صلى الله عليه وسم : « خير الكسب كسب يد العامل إذا نصح »[٣٤]. بل إن تعظيم العمل الإنساني يبلغ في السنة النبوية المقام الذي يتحدث عنه حديث الرسول صلى الله عليه وسلم ، الذى يرويه أنس بن مالك : « إذا قامت الساعة ، وبيد أحدكم فسيلة ، فإن استطاع أن لا يقوم حتي يغرسها فليفعل » ![٣٥]

تلك إشارة إلى زاد المعارف التي تقدمها لنا السنة ، مصدراً للمعرفة فى هذا الميدان ..

- وإذا كانت العقيدة الإسلامية تأبى « العبثية التى ترى في هذه الحياة الدنيا نهاية المطاف بالنسبة للحياة والأحياء .. وتجعل من الإيمان بالبعث والحساب والجزاء ، في اليوم الآخر ، ركنا من أركان الإيمان ... وإذا كان البلاغ القرآني قد أشار إشارات عديدة إلى « البعث » ، في معرض إقامة الحجة على منكريه ... (وقالوا إن هي إلا حياتنا الدنيا وما نحن بمبعوثين)[٣٦]. (زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا ، قل بلي وربي لتبعثن ثم لتنبؤن بما عملتم ، وذلك على الله يسيرا)[٣٧].. (وما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة ، إن الله سميع بصير)[٣٨].. (إن الذين يشترون بعهد الله وإيمانهم ثمنا قليلا إولئك لا خلاق لهم فى الآخرة ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم)[٣٩]..

إذا كانت تلك إشارات إلى حديث البلاغ القرآني عن « البعث » وخبره ، فإن معارف السنة النبوية عن أنباء « البعث » وصوره وأحوال الناس فيه ، هي المصدر الذي يجد فيه المسلم ما يقرب صورة هذا الغيب ، على نحو ما ، إلى العقل المحدود لإنسان عالم الشهادة ، الذي تتوجه إليه الرسالة الإلهية بالبلاغ وبالبيان ...

ففي حديث أبي ذر ، يقول رسول الله ، صلى الله عليه وسلم : « ثلاثة لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا ينظر إليهم ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم : المسبل[٤٠]، والمنان ، والمنفق سلعته بالحلف

الكاذب »[٤١].. كما نعلم أيضا ، .. « إن من شر الناس عند الله منزلة يوم القيامة : عالما لا ينتفع بعلمه »[٤٢] ..

هذا إضافة إلى ما ضمت كنوز السنة من صور تقرب للذهن الإنساني ، قدر الإمكان ، أحوال النفخ في الصور .. وأحداث ما بين النفختين ... وصورة الحشر .. ومكانه ... وصورة الناس فيه .. والحساب .. والميـزان ... والجزاء ... والشفاعة ... ومن يظلهم الله يوم لا ظل إلا ظله ... الخ .. الخ .. الخ .. وغيرها من المعارف المقربة والميسرة والمفسرة لإشارات البلاغ القرآني لهذا العالم الذي يستحيل على العقل البشري إدراك كنه حقائقه ، كما تستحيل على لغة البشر أن تكون وعاء يفي بحمل مافي أنبائه من مضامين ..

تلك أمثلة نماذج شاهدة على السنة النبوية مصدرا من مصادر المعارف السمعية في النسق الفكري للإسلام .. وهي إن وقفت عند حدود « الأمثلة » – مراعاة للمقام والخبر – فإنها شاهدة على صدق وفاء السنة النبوية بهذه المهمة في فكر الإسلام وفي حضارة المسلمين ...

وأخيرا :

فإن التماس الإنسان المسلم المعارف العديدة ، من المصادر والميادين المتعددة ، بواسطة السنة النبوية ، إنما يفتح للعقل الإنساني الجديد والعديد من الآفاق ، وذلك دون أن يحد من قدرات وإمكانات وآفاق هذا العقل أو يقيد من طموحاته ...

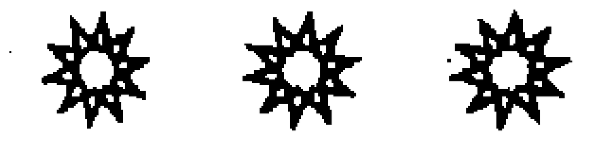
بل إن هذا النهج الإسلامي ، الذي لا يقف – كالنهج الغربي عند المنهج الحسي التجريبي – إنما يقوم – مع تهذيب غرور العقل – بتوجيهه إلى الميادين الحقيقية التي تأهل لأن يبدع فيها ، وذلك عندما يعلمه حقيقة عجزه عن الاستقلال بإدراك معارف عالم الغيب ... وكأنه – المنهج الاسلامي – يذكر العقل بالحقيقة الخالدة التي تقول : كل ميسر لما خلق له ! ..

كذلك ، فإن هذا المنهج الإسلامي ، الذي يجعل البلاغ القرآني ، وبيانه النبوي : مصدرا للمعرفة اليقينية في ميادين عديدة – يكون في بعضها : مجرد حافز للعقل على النظر ، وحافظ له من تجاوز الحدود .. ويكون في بعضها المعين والمؤازر .. ويكون في أخري : المصدر الوحيد لمعرفة ما لاقبل للعقل بالخوض فيه ..

إن هذا المنهج المتميز هو المحقق : بكامل المعرفة الإنسانية ، وذلك عندما يحقق للإنسان قدرا من معارف عالم الغيب ، وإلى جانب زاده وزاد اجتهاداته من معارف عالم الشهادة ... وهذا التكامل هو الذي يحقق « التوازن المعرفي » للإنسان ، على النحو الذي يبصر له « التـوازن السلوكي » ... وبهما – التوازن المعرفي ، والتوازن السلوكي – تتحقق « المعاني » و« الحكم » و« العلل الغائية » من وراء خلق الإنسان ، واستخلافه عن الله ، سبحانه وتعالى ، فى عمارة هذا العالم ... فتنتفي – أو تقل – من حياته منغصات وأزمات « العبثية » و « اللا أدرية »

و« الطرق المغلقة » ، التي تأخذ بخناقه في ظل الحضارات المادية ، والتي قادته ودفعته – خارج منهج الإسلام ووسطيته – إلى مستنقعات : « الشهوة الحيوانية » و« اللذة الآنية » و« الأنانية المتعالية » و« النظرة العدمية » تجاه ما وراء عالم المحسوسات .. فلم ينجح التقدم المادي الذي أحرزه في إنقاذه من القلق والقنوط والإحباط .. حتى لتصدق عليه الآية القرآنية التي تتوعد فتقول : (كلوا وتمتعوا قليلا إنكم مجرمون)[٤٣] ! .. وحتى لكأنهم دهريو العصر ، القائلون : (... ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر)[٤٤] :

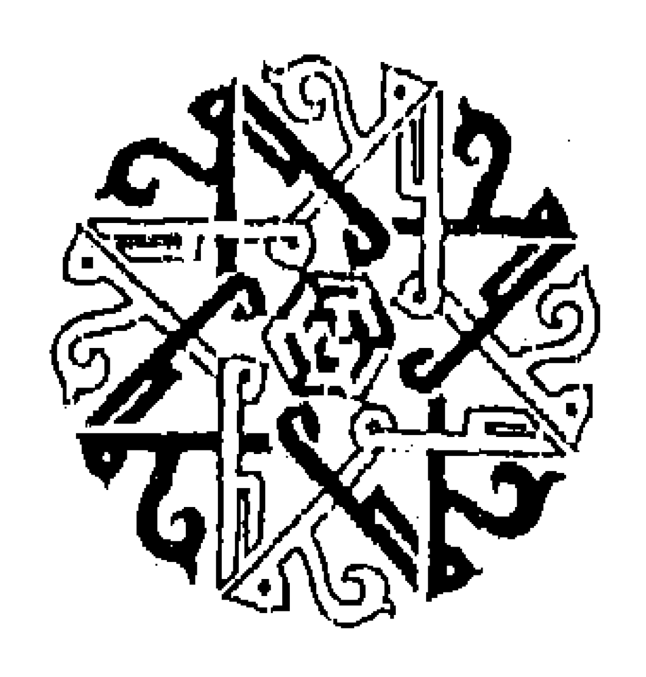
هذا هو منهج الإسلام ، العاصم للإنسان من هذا العصر ... به رأينا السنة النبوية مصدراً للمعرفة ، تنهض بدورها إلى جانب البلاغ القرآني في إثراء معارف الإنسان المسلم ، وإغناء النسق الفكري لحضارة الإسلام .

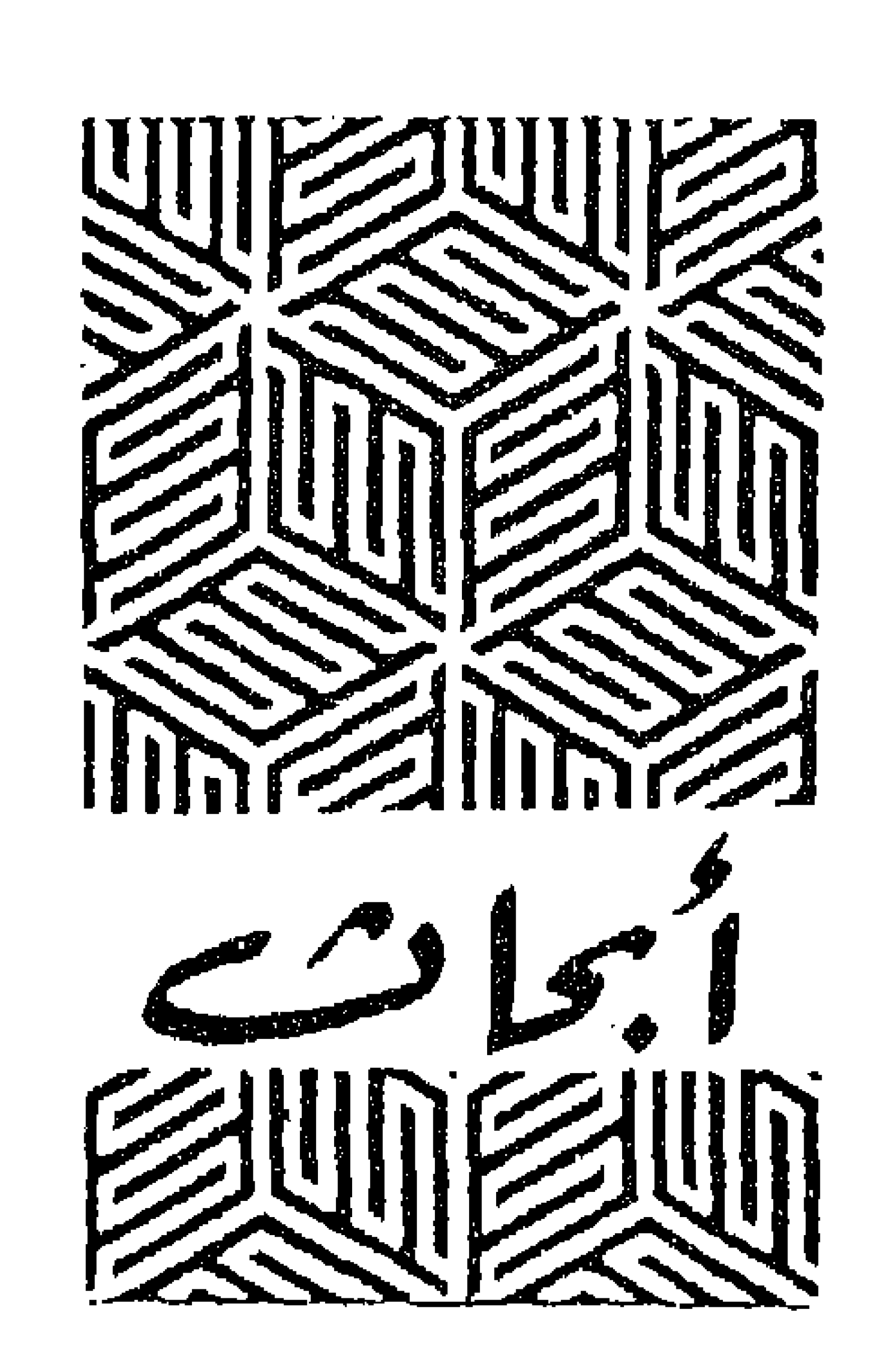


الهوامش

(١) الجاثية ٢٤ .
(٢) الحجر ٩ .
(٣) يونس ١٥ .
(٤) يونس ٦٤ .
(٥) الكهف ٢٧ .
(٦) فصلت ٤١ – ٤٢ .
(٧) النحل ٤٤ .
(٨) النحل ٦٤ .
(٩) العنكبوت : ٢٠ .
(١٠) السجدة : ٧ .
(١١) يونس : ٣٤ . وانظر كذلك الأعراف : ٢٩ ، والأنبياء : ١٠٤ ، ويونس : ٤ . والنمل : ٦٤ ، والروم : ٢٧،١١ ، العنكبوت : ١٩ ، والبروج : ١٣ .
(١٢) الكهف : ٥١ .
(١٣) الشورى : ١٣ .
(١٤) المائدة : ٤٨ .
(١٥) رواه البخارى ومسلم والترمذى والإمام أحمد والإمام مالك فى الموطأ .
(١٦) رواه مالك فى الموطأ .
(١٧) القصص : ٦،٥ .
(١٨) الأعراف : ١٢٨ .

(١٩) القصص : ٥٨، ٥٩ .
(٢٠) الإسراء : ٤ .
(٢١) رواه الإمام مالك في الموطأ .
(٢٢) رواه الترمذي وأبو داود والإمام أحمد .
(٢٣) رواه الترمذي .
(٢٤) رواه الإمام أحمد .
(٢٥) رواه الإمام أحمد .
(٢٦) رواه أبو داود والإمام أحمد .
(٢٧) رواه الإمام أحمد .
(٢٨) رواه أبو دواد والإمام أحمد .
(٢٩) العرصة : الساحة والفضاء الذي تتحلقه وتجاوره المساكن .
(٣٠) رواه الإمام أحمد .
(٣١) رواه الإمام أحمد .
(٣٢) الجمعة : ٩، ١٠ .
(٣٣) الشرح : ٧، ٨ .
(٣٤) رواه الإمام أحمد .
(٣٥) رواه الإمام أحمد .
(٣٦) الأنعام : ٢٩ .
(٣٧) التغابن : ٧ .
(٣٨) لقمان : ٢٨ .
(٣٩) آل عمران : ٧٧ .
(٤٠) المسبل - بضم الميم وسكون السين وكسر الباء - : المرخي إزاره ، الجار طرفه كبرا وخيلاء .
(٤١) رواه مسلم .
(٤٢) رواه الدرامي .
(٤٣) المرسلات : ٤٦ .
(٤٤) الجاثية : ٢٤ .





أثر تغير الواقع فى الحكم تغييرا واستحداثا

د . جمال الدين عطية

تغير الواقع سنة من سنن الله تعالى فى كونه .

وحكم الله فيه ثوابت تتعلق بالقيم التى لاتتغير ولا تتبدل وفيه متغيرات تسمح بتغيير الحكم وُفقا لتغير الواقع بما يحفظ الثوابت ويحقق معناها .

وقد جاءت نصوص الشريعة بما يتفق مع هذا الوضع فوجدت منذ البداية ترتيبات شرعية لعلاج هذا الموضوع :

١ – وأولها هو ورود نصوص محدودة بينما الوقائع المتجددة غير محدودة بما يترك مساحة واسعة من الواقع لا تنطبق فيها النصوص انطباقا مباشرا وتترك بذلك مجالا للاجتهاد وهذا ما يسمى بالفراغ التشريعى وخير مثال على تأكيد هذه الآلية الأساسية هو حادثة « معاذ » حين بعثه النبى ﷺ إلى اليمن وسؤال النبى له فإن لم تجد فى كتاب الله وإن لم تجد فى سنة رسول الله تصريح بأن الكتاب والسنة لايغطيان كامل مساحة النشاط البشرى .

٢ – وثانيها وجد منذ بداية التشريع وهو التفرقة بين ما هو قطعى الورود والدلالة وما هو ظنى فى أحدهما أو كليهما ، وفى المساحة التى ينطبق عليها هذا الجزء الظنى من نصوص الكتاب والسنة مجال كذلك للاجتهاد الذى يأخذ فى الاعتبار إلى جانب عناصر أخرى مراعاة مصالح الناس أى واقعهم .

٣ – وقد نشأ على مدى القرون وتأكدت قاعدة أصولية هى أنه لا ينكر تغير الأحكام

المبنية على العرف والمصلحة بتغير الأزمنة والأماكن والظروف .

٤ – بل إن الفقهاء قد ذهبوا إلى أن لِوَلِىّ أمر المسلمين أن يغير الأحكام من الإباحة إلى كل من التحريم والوجوب بتغير المصالح وكذلك العكس ووجدت فى هذا المجال تطبيقات كثيرة منذ عهد عمر بن الخطاب وحتى يومنا هذا .

٥ – ثم هناك آلية خاصة للتغير الوقتى الذى يطرأ على الواقع بصورة مؤقتة وهذا هو حكم الرُخص الشرعية فى مقابلة العزائم فالرخصة ليست إلا حكما مؤقتا يعفى من الحكم الدائم وهو العزيمة لظروف مؤقتة تجعل إعمال العزيمة لا يحقق مقصود الشارع من التيسير على الناس ورفع الحرج عنهم .

٦ – ومع تطور الفقه وإجالة الفقهاء النظر فى أحكامه نشأ علم مقاصد الشريعة ومُيز فيه بين الأحكام التى تعتبر مقاصد والأحكام التى تعتبر وسائل لتحقيق تلك المقاصد ووضعت قاعدة تبعية الوسائل للمقاصد بل صنفت المقاصد إلى مراتب الضروريات والحاجيات والتحسينات كما ميزت مصالح الناس إلى حفظ الدين والنفس والعقل والعرض والمال ورتبت الأولويات بين هذه المصالح بحيث يراعى الأهم على حساب الأقل أهمية إذا تعارضا فى واقع الحياة عند التطبيق .

٧ – ومع تطور واقع الناس فى معاملاتهم واتجاه البعض إلى التمسك بالشكليات ومبانى العقود والأقوال رغم إهدارها للمقاصد والمعانى وضع الفقهاء قاعدة أساسية هى أن العبرة بالمقاصد والمعانى لا بالألفاظ والمبانى ،وإن كان البعض قد تمسك بالشكلية فأباح ما يسمى بالحيل الفقهية التى تستكمل أركان الشريعة فى الظاهر وإن كان المقصود منها مخالفة الشريعة فى الحقيقة مرجئين الحكم على المقاصد والنوايا إلى رب الناس المُطلع على سرائرهم .

٨ – ومع التطور الكبير الذى حدث فى بعض جوانب المعاملات بما يخرج بالواقع الجديد عن صورة الواقع القديم الذى جاء الحكم له ،ورغبة فى سحب الحكم القديم على الواقع الجديد لجأ الفقهاء إلى تعبير « التسليم الحكمى » فى مقابلة « التسليم الحقيقى » و « التنضيض الحكمى » فى مقابلة « التنضيض الحقيقى » إلى آخر هذه العبارات التى هى فى الحقيقة تعبير عن مخالفة الواقع الجديد للواقع القديم الذى جاء الحكم لتنظيمه .

والذى يستقرىء هذه الظواهر والملابسات يجد أن الشريعة منذ بداية أمرها والفقهاء على مر العصور كانوا يولون أهمية خاصة لتغير الواقع وأثره على تغيير الحكم .

ويمكننا أن نشير فى صدد تغير الواقع إلى بعض الاعتبارات :

١ – هناك تغير وقتى يؤدى إلى حكم وقتى يرتفع بارتفاع هذا التغير ومثال ذلك الرُّخص (فى مقابلة العزائم) ، وحكم الضرورات والحاجات التى تبيح المحظورات وتقدر بقدرها وترتفع بارتفاعها كما هو معلوم فى القواعد الأصولية ، وهناك إلى جانب هذا التغيير الوقتى تغير دائم هو بمثابة التغير فى واقع الحياة والذى يحتاج إلى اجتهاد جديد لتطوير الحكم القديم .

٢ – وهناك تغير فى الواقع له جوانبه السلبية أى تغير فى اتجاه الانحراف عن شريعة الله والخروج على أحكامها القطعية والمعلومة منها بالضرورة وهذا التغير ليس مما يستوجب تغيرا فى الحكم لأن الواقع السيىء لا يكون حاكما على الشريعة بل الشريعة هى الحاكم على الواقع ونحن مأمورون أمام هذا التغير السيىء بالتمسك بأحكام الشريعة مهما أصابنا من عنت ومشقة وفى هذا المجال يكون القابض على دينه كالقابض على الجمر ، إلا أن يصل الفساد إلى السلطة الحاكمة فتقننه وتفرضه على الناس ، وفى هذا المجال تجرى أحكام الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وتغيير المنكر بالقلب واللسان واليد فى مواجهة المحكومين والحاكمين بالشروط وعلى التفصيل الذى جاء فى أحكام الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ومع وجوب السعى الدائم إلى تغيير هذا الواقع السيىء وإعادته إلى الصراط المستقيم .

وهناك إلى جانب هذا التغير السلبى تغير إيجابى يحدث باستمرار نتيجة اكتشافات العلوم وتقدم الحضارة والتراكم المعرفى فى اتجاه تنظيم وصلاح الفرد والمجتمع وتيسير سبل الحياة وهذا التغير الإيجابى لا يعتبر بدعة تحارب بل هو إبداع وحضارة وتقدم ، ويكون موقف الفقيه من هذا التغير هو استمرار ملاحظة مدى توافر شروط انطباق الحكم على الواقع الجديد الناتج عن هذا التغير بحيث إذا وجد أن الشروط لم تعد متوافرة لجأ الفقيه إلى حكم جديد ينزل أحكام الشريعة على الواقع الجديد .

٣ – وهناك تغير تطورى يتم بشكل بطىء أو سريع وفقا لنبض الحياة وتقدمها ، كما أن هناك تغير ثورى فى نظم الحضارة وأوضاع الحياة .

وإذا كان من السهل على الفقيه أمام التغير التطورى أن يطور الحكم طالما ظل الإطار العام للواقع الجديد قريبا من الإطار العام للواقع القديم ، فإن موقف الفقيه أمام التغير الثورى لا يمكن إلا أن يكون استحداثا كاملا لأحكام جديدة تناسب هذا الواقع الذى تغير بصورة جذرية .

ونضرب فيما يلى أمثلة على كل من هذين النوعين :

أمثلة للتغير التطورى :

١ – من أمثلة التغير التطورى ما حدث فى

موضوع مجلس العقد حيث وضعت أحكام العقد لتنظيم واقع الناس حينما كانوا يتعاقدون فى مجلس يضمهم وجها لوجه ثم بدأ الناس يستخدمون الرسل والخطابات لتبليغ الأطراف الأخرى إيجابهم أو قبولهم للعقد موضوع النظر .

ثم استحدثت وسائل للاتصال كالبرق والهاتف والتلكس والفاكس ودخلت هذه الوسائل فى دنيا المعاملات وتأثرت بذلك ظروف إبرام العقد وتلاق الإيجاب والقبول .

بل وجدت حالات يزداد عددها كل يوم فيها العقد بصور لايظهر فيها الإيجاب والقبول بصورة واضحة كحالة بيع بعض المأكولات والمشروبات والأدوات والصحف من صناديق أتوماتيكية ، وحالات سحب النقود وتبديلها من أجهزة أتوماتيكية وحالات استخدام الهاتف العمومى بصورة آلية بواسطة النقود أو بواسطة بطاقات الائتمان وبيع الوقود فى المحطات ببطاقات الائتمان وغير ذلك من الصور التى يتزايد عددها .

وقد لجأ الفقهاء فى بداية هذا التطور عند استخدام الرسل والبريد إلى محاولة ضبط عملية الإيجاب والقبول واختلفوا فى ذلك إلى عدة آراء ، وأمام التسارع فى التطور الذى حدث مؤخرا خلال نصف القرن الأخير أصبح الأمر يحتاج إلى اجتهاد ينظم المسألة تنظيما لا ينطلق من صورة مجلس العقد التى جاءت بها الأحكام الأصلية وإنما ينطلق من مقصد هذه الأحكام وهو ضبط الإيجاب الصادر عن أحد الطرفين وتحديد المدة التى يبقى فيها هذا الإيجاب ملزما وصالحا لملاقاة القبول عليه من الطرف الآخر مع تحديد صورة القبول وضبط وسائل الإثبات وكل ذلك بما ينفى الجهالة والنزاع .

ومن الضرورى الاطلاع على الوسائل التى لجأت إليها القوانين الوضعية لمقابلة هذه التطورات للاستفادة منها وإن كان المسلم به أن تطور القانون يأتى دائما أبطأ من تطور الواقع ومتخلفا عنه ، إلا أن القوانين الوضعية فى مجملها خاصة فى الدول الصناعية تعتبر أقرب إلى معالجة هذا التغير السريع فى الواقع مما يحدث فى البلاد الأقل تقدما ، كما إن الوسائل العلمية والآلية تبتكر كل يوم من أساليب ضبط النصوص والتأكد من صدورها عمن يملك حق إصدارها ما ينبغى كذلك أخذه فى الاعتبار ، ومن أمثلة ذلك ، نظام الشفرة السرية وشفرة الأرقام والرمز المرتد (Answer Back) ونقل النصوص والتوقيعات بالفاكس ، والهاتف المرئى وغير

ذلك .

٢ - اشتراط التسليم يدا بيد :

وذلك بصريح النص فى عقد الصرف ووصل التشديد فى منع تأجيل دفع أحد البدلين إلى عدم جواز استمهال أحدهما الآخر للدخول إلى منزله وإحضار البدل المقابل .

ولكن تطور المعاملات واختلاف مكان تسليم كل من البدلين أظهر إلى بؤرة النشاط المالى عقود السفتجة وحوالة النقود من بلد إلى بلد وبعد ظهور البنوك الحديثة أصبحت عملية الصرف من عملة إلى أخرى أو حوالة العملة الواحدة من مكان إلى آخر يستلزم فترة زمنية بين دفع أحد البدلين فى مكان ما واستلام البدل الاخر فى مكان اخر .

بل إن العمل فى بورصة الذهب فى لندن يجرى على إرجاء التسليم ٣٦ ساعة نظرا لأن العقد يتم داخل مكان البورصة بينما عين الذهب تكون مودعة فى خزائن البائعين أو بنوكهم المتناثرة فى أنحاء العالم .

وأمام هذا التطور نشأ اصطلاح التسليم الحكمى وأعطى حكم التسليم الحقيقى مع إنه فى الحقيقة لا تتوافر فيه شروط التسليم وفقا للفقه التقليدى .

وهنا يلزمنا عند تطوير هذا الحكم أن نعود إلى الحكمة من اشتراط التسليم يدا بيد وهى تحاشى أن يكون تأجيل دفع البدل الآخر قد أعتبر عند تحديد سعر المبادلة وبذلك يكون قد دخلها عنصر ربوى هو الزيادة مقابل الأجل .

أمثلة للتغير الثورى أو الجذرى :

إلى جانب التغير التطورى الذى ضربنا بعض أمثلة له هناك تغير يشتمل على إنشاء عقد جديد أو معاملة جديدة تقوم بوظيفة جديدة لم تكن موجودة من قبل وبالتالى فإن التغير فى هذا الواقع ليس من قبيل التغير التطورى ولذلك نسميه التغير الثورى أو الجذرى .

ومن أمثلة ذلك :

١-النقود : كانت النقود فى عصر التشريع الأول هى الذهب والفضة وهما معدنان لهما قيمتهما الذاتية وكانا بذلك يؤديان وظائف النقود بشكل كامل سواءفى ذلك كونهما أداة للتبادل أو مقياسا للقيمة أو مخزنا للقيمة وكان الاستثناءان الوحيدان على ذلك هو وجود نقود تبعية مصنوعة من النحاس والبرونز وغير ذلك ليس لها قيمة ذاتية وإنما قيمتها حكمية وكانت الوظيفة التبعية التى تقوم بها هذه النقود فى التعامل تافه القيمة مبررا لوجودها وإعطائها قيمة حكمية لا ترتبط بقيمتها المعدنية .

أما الاستثناء الثانى فكان فى اختلال النسبة بين قيمة كل من الذهب والفضة أحدهما بالنسبة للآخر بسبب زيادة أو قلة إنتاج كل منهما وكانت القاعدة المبكرة هى

اعتبار الذهب أصلا فى مقابلة الفضة حرصا على استقلال النقود كمقياس للقيمة .

ثم ظهرت النقود الورقية المغطاة بالذهب والفضة كليا أو جزئيا مع إمكان صرف النقد الورقى بقيمته من الذهب ثم امتنع هذا الصرف وصار للنقود الورقية قيمة إلزامية فى ذاتها دون إمكان صرفها بالذهب ، ثم نقص احتياطى الذهب كرصيد للعملات وحل محله العملات القوية الدولية وفى مقدمتها الدولار الامريكى وسندات الخزينة الأمريكية ، ثم ألغى اشتراط احتفاظ الخزانة الأمريكية بغطاء ذهبى فزال بذلك آخر علاقة بين النقود الورقية ومعدن الذهب .

ولم يقف التطور عند هذا الحد بل أصبحت الشيكات التى يسحبها أصحاب الحسابات على بنوكهم عملة تتداول حتى لو لم يكن حساب العميل مغطى فى بنكه طالما أن الطرف الآخر يقبل الشيكات مما شجع البنوك على أن توسع من دائرة الإئتمان بالسماح لعملائها بسحب شيكات دون وجود رصيد لهم (مقابل استيفاء البنك فائدة من عميله باعتبار ذلك نوعا من القرض) وهكذا ازداد النقد المتداول بزيادة حجم هذا الإئتمان المصرفى فى البنوك .

ثم حدث تطور آخر هو دخول النقود البلاستيكية أى بطاقات الإئتمان إلى ساحة التداول حيث أصبح معظم المدفوعات الصغيرة فى البلاد المتقدمة تتم بواسطة هذه البطاقات ثم يكون تحصيل العملاء - بواسطة البنوك - لقيمة معاملاتهم أمرا لاحقا كنوع من التسوية الحسابية ، بحيث يمكن القول إن النسبة الكبرى من التداول لا تتم لا بالنقود الذهبية ولا بالنقود الورقية وإنما بوسائل الحديثة من شيكات وبطاقات ائتمان .

وهذه الزيادة فى عرض النقود بصورها المختلفة أدت بطبيعة الحال إلى ظاهرة التضخم نتيجة عدم التناسب بين الزيادة فى النقود المتداولة وبين حجم السلع والخدمات مما أدى إلى زيادة أسعار هذه السلع والخدمات .

وأدى هذا الاختلال فى العلاقة بين النقود من ناحية والسلع والخدمات من ناحية أخرى إلى فقدان النقود وظيفة أساسية من وظائفها وهى كونها مقياسا للقيمة إذ بعد أن كانت هى المرجع الثابت الذى تقاس به قيمة الأشياء الأخرى أصبحت هذه الأشياء فى صورة سلة السلع (*) هى المقياس الذى تقاس به القوة الشرائية للنقود وصدرت فى العديد من الدول قوانين تنظم هذه السلة القياسية وتعلن نتائجها شهريا وتعدل أجور العاملين وإيجارات الأماكن بما يتفق مع ارتفاع وانخفاض القوة الشرائية

(*) هى مجموعة من السلع يحددها القانون بمقادير خاصة ويرصد ثمنها فى السوق عند صدور القانون ثم فى فترات دورية (شهرية غالبا) وينسب الثمن دائما الى الثمن عند صدور القانون ويرمز له ب ١٠٠ كثمن اساسى لمعرفة الزيادة فى قيمة السلة (او النقصان) ونادرا ما يحدث ، وبه تحدد نسبة التضخم .

للنقود محسوبة على هذا الأساس .

وبطبيعة الحال فإن اختلال القوة الشرائية للنقود أثر كذلك على الوظيفة الثالثة وهى كونها مخزنا للقيمة إذ لم يعد الناس يطمئنون إلى الاحتفاظ بمدخراتهم فى صورة نقود قابلة لتدهور قيمتها خاصة وأن الفوائد التى تدفعها البنوك عن الودائع لا تعوض إلا جانبا يسيرا من هذا التدهور فى القيمة مما فتح الباب إلى اتجاه المدخرين إلى سلع أكثر ثباتا مثل العقارات وإلى عودة بعضهم إلى اكتناز الذهب والفضة عند الأزمات .

كما ينبغى الإشارة هنا إلى أن النقود حينما كانت من الذهب والفضة لم يكن هناك مشكلة تذبذب العلاقة عملات البلاد المختلفة ، إذ كان المرجع فى تحديد هذه العلاقة هو كمية أو وزن المعدن فى القطعة الذهبية أو الفضية ، أما النقود الورقية الآن فليس لها قيمة ذاتية ولذلك كان من الطبيعى أن تثور مشكلة العلاقة بين عملات البلاد المختلفة ، وأن يصبح المرجع فى تحديد هذه العلاقة اعتبارات أخرى أهمها القوة الاقتصادية للدولة مصدرة النقود وما يعترى هذه القوة من طوارىء بعضها حقيقى وبعضها مبنى على احتمالات وتوقعات مستقبلية نتيجة أحداث سياسية أحيانا ونتيجة خطب أو تصريحات صحفية أو إشاعات أحيانا اخرى .

هذا من ناحية ومن ناحية فإن حرية تداول العملة فى غير بلد إصدارها يرد عليه كثير من القيود مما يترتب عليه نشوء سوق سوداء للعملة الأجنبية إلى جانب السوق الرسمية حينا لا يراعى السعر للعملة الأجنبية حقيقة وضعها بالنسبة للعملة المحلية ، وظروف العرض والطلب بين العملات ، مما يعنى صراحة أن النقود الأجنبية أصبحت سلعة فى خارج بلد إصدارها ، ويترتب على ذلك جواز التعامل الآجل فيها .

وقد لجأ الفقهاء إلى نقل أحكام النقود الذهبية والفضية إلى النقود الورقية دون مراعاة هذه النتائج كما أنهم أبقوا للذهب والفضة أحكامهما رغم فقدانهما لوظيفة النقود دون مراعاة لقاعدة أن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما ، مما أدى إلى اضطراب فى الأحكام يحتاج الموضوع معه إلى أحكام جديدة تناسب هذا الواقع الجديد .

— ومنذ عصر مبكر تجاوز الفقهاء شرط التماثل فى بيع المصوغات الذهبية بالنقود الذهبية آخذين فى الاعتبار أن عنصر الصياغة ينبغى أن يكون لها مقابل فى الثمن .

— كما إنه بعد ظهور النقود الورقية أخذ

الفقهاء فى تقدير نصاب زكاة المال وفى تقدير صدقة الفطر ، وكذلك فى تقدير نصاب المال المسروق ، أخذوا فى ذلك كله بما يقابل المقادير السلعية والذهبية القديمة من العملات الورقية سنة بعد سنة وَفقا لسعر الذهب كمعدن من ناحية ووَفقا لتغير القيمة الشرائية للنقود من ناحية أخرى .

ومما هو جدير بالاعتبار عند إعادة النظر فى أحكام النقود هو أن أيا من الصور الحديثة للنقود لا يقوم بكامل الوظائف التى كانت تقوم بها النقود الذهبية والفضية بل إن بعضها لا يؤدى إلا وظيفة واحدة وبصورة منقوصة غير كاملة .

فالنقود الورقية تقوم بوظيفة التبادل ولكن قيامها بوظيفتى القياس والمخزن للقيم يشوبه كثير من الاضطراب بسبب تذبذب قوتها الشرائية وتدهورها على المدى المتوسط والطويل .

والشيكات لا تستخدم مقياسا للقيمة لأنها تستخدم العملة الورقية كوحدات حسابية لها ، فهى تابعة لها من هذه الناحية ، ولا تستخدم مخزنا للقيمة إذ تقيد صلاحيتها الزمنية بمدد معينة ، ولا يوثق بوجود رصيد لها إلا فى حالات معينة كالشيكات المقبولة الدفع والشيكات المصرفية والشيكات السياحية ، ولذلك لا تستخدم للادخار ، أما استخدامها أداة للتبادل فيتوقف على مدى الثقة فى وجود غطاءلها كما فى الحالات المشار إليها .

أما **بطاقات الائتمان** فلا تستخدم مخزنا للقيمة لأنها أداة ائتمان ليس إلا كما أنها ليست مقياسا للقيمة فهى تستخدم العملات الورقية أساسا للحساب سواء عند استخدامها للشراء أو عند تسوية حساباتها ، ويبقى استخدامها وسيلة للتبادل متوقفا على قبول المحل التجارى لها ، وعلى السقف الذى يحدد لحاملها ولا يجوز له أن يتعداه .

كما أنه مما يحتاج إلى النظر هو تحليل الأحكام التقليدية للنقود وربطها بوظائفها المختلفة حتى يتيسر نقل الحكم القديم مرتبطا بوظيفة النقود إلى الصورة الجديدة بما تؤديه من وظيفة كلية أو جزئية .

فإذا أخذنا كمثال وجوب التقابض فى عقد الصرف ، ووضعنا فى اعتبارنا أن علة هذا الحكم هى تحاشى القرض الربوى أى تحاشى أن يكون سعر الصرف قد روعى فيه الأجل ، فإن استمرار تطبيق هذا الحكم على بيع الذهب كسبيكة أو مصاغ بعد أن لم يعد الذهب يؤدى وظيفة النقود ، ينافى قاعدة إن الحكم يدور مع علته وجودا وعدما ، ويكون من حسن الفقه بالأحكام إباحة بيع الذهب بالأجل فى الوقت الحاضر .

وإذا أخذنا مثالا ثانيا الديون الطويلة الأجل ، ومؤخر صداق الزوجة على سبيل

المثال فإن استحقاقه فى أقرب الأجلين (الطلاق أو الوفاة) قد يتأخر إلى أربعين أو خمسين سنة بعد تاريخ الزواج وتصبح حينئذ قوته الشرائية تكاد لا تكفى وجبة غذاء بعد أن كانت تكفى لشراء عقار ، وذلك بسبب الانخفاض المستمر فى القوة الشرائية سنة بعد سنة ، ناهيك عن التدهور الذى يحدث فى مدى زمنى قصير لبعض العملات كما حدث لليرة التركية والليرة اللبنانية والدينار الكويتى .

أفلا يدعونا ذلك إلى ربط هذه الديون الطويلة الأجل مرة أخرى بما له قيمة ذاتية كالذهب أو الفضة أو العقار أو غير ذلك .

٢ ــ الوساطة المالية :

لم تكن هناك قبل ظهور نظام البنوك والشركات المالية مؤسسات تقوم بوظيفة الوساطة المالية بين من لديهم فائض من الأموال ومن هم بحاجة إليها إذ كان الطرفان يتصل أحدهما بالآخر مباشرة ويتم التعاون بينهما إما على أساس المشاركة أو المضاربة أو القرض بصورتيه الحسن والربوى وكانت العلاقة الشخصية والمعرفة والثقة أساس هذا التعامل هذا فضلا عن إمكان قيام من لديه فائض أموال باستثمارها مباشرة إذا كان لديه خبرة فى الموضوع .

وبعد تعقد الحياة التجارية وفقدان الثقة بين الناس فضلا عن ضرورة وجود خبرة متقدمة للقيام بالاستثمار المباشر فإن الصور القديمة للتعاون تقلصت وبرزت وظيفة جديدة هى وظيفة الوسيط المالى الذى يقوم بتجميع المدخرات صغيرها وكبيرها ويقدمها للمشروعات المحتاجة إلى تمويل .

ونظرا لأن هذا النظام – نظام الوساطة المالية – قد تبلور فى عصر النهضة الأوربية وغياب المشروع الإسلامى المتطور فقد استخدم النظام صيغة القرض الربوى الذى كان ومازال مسيطرا فى العلاقات المالية فى الغرب وذلك فى علاقة الوسيط المالى بكل من صاحب المال والمحتاج إليه ويحقق الوسيط ربحه من الفرق بين سعر الفائدتين .

وقد حاولت البنوك الإسلامية أن تقوم بهذه الوظيفة لتجنيب المسلمين ضرورة التعامل مع البنوك الربوية ووجد لتكييف علاقة البنك الإسلامى بكل من الطرفين (المودعين وأصحاب المشروعات) عدة اقتراحات كالمضاربة والمشاركة والوكالة ، ومازال الوضع قلقا يحتاج إلى اجتهاد ويضع فى الاعتبار الأول أن هذا التغير فى المعاملات المالية تغير جذرى يحتاج إلى اجتهاد جديد .

ومن أمثلة هذا الاجتهاد الجديد قضية سلة الودائع لدى البنوك وكيفية معاملة المودعين الذين تصب فيها ودائعهم يوميا ولمدد متفاوتة وتخرج منها مبالغ لاستثمارها فى مشروعات مختلفة دون ربط كل وديعة

بمشروع معين ، فعلى أى أساس تعامل هذه الودائع وكأنها مشاركة فى المشروعات رغم عدم الربط بينها وقد اقترحت لحل هذه المسألة انشاء نوع جديد من المشاركة اسميته المشاركة المتتالية تمييزا لها عن المشاركة المتوازية المعروفة فى الفقه والقانون . (نشر البحث بمجلة بحوث الاقتصاد الإسلامى بجامعة الملك عبد العزيز بجدة وهو مرفق كملحق لهذا البحث) .

٣ ـــ التأمين :

كانت علاقة التكافل الإسلامى بصوره المختلفة خاصة نظام بيت المال والأوقاف هى الملجأ لمن أصابته مصيبة فى النفس أو المال . وكان هذا النظام كافيا لسد هذه الحاجة بالنظر إلى مسئولية الدولة عن رعاية أبنائها سواء منهم المسلمون وغير المسلمين من يعيشون فى ظلها .

ولم تكن بذلك بحاجة إلى التفكير فى نظم للتأمين على الحياة أو البطالة أو الشيخوخة أو الحوادث أو المرض أو غير ذلك من أنواع التأمين التى نعرفها الآن .

ومع تدهور الدولة الإسلامية وتراخيها فى القيام بوظائفها أصبحت هذه الحاجات مكشوفة لا يوجد ما يغطيها فى نظم المجتمع الإسلامى الواقعية .

وفى نفس الوقت ومع ازدهار النظام الرأسمالى فى الغرب ونشوء نفس الحاجات فى المجتمعات اتجه التفكير ابتداء إلى إنشاء نظام للتكافل بين أصحاب المهنة الواحدة وبدأ ذلك بالتحديد بين أصحاب السفن التى كانت تنقل البضائع عبر البحار والمحيطات إلى بلاد نائية ونشأ بذلك التأمين التعاونى حيث يدفع كل صاحب سفينة قسطا إلى جمعية التأمين أو شركة التأمين ، ومن مجموع هذه الأقساط يدفع لمن تصيبه كارثة ما يعوضه عما فقده .

ثم نقل النظام الرأسمالى هذه الفكرة إلى مجال النشاط التجارى (أى الذى يبغى الربح) ونشأ بذلك نظام شركات التأمين التى تسمى بالتجارية حيث يتجمع رأس مال الشركة الأصلى من مساهمين يبغون الربح ثم تجمع الشركة أقساطا من المؤمنين الذين يريدون تغطية مخاطرهم وتقوم الشركة بالدفع إلى من تصيبه مصيبة على نفس النحو الذى تقوم به جمعيات وشركات التأمين التعاونى وتحتسب الأقساط والتعويضات فى كلا النوعين من التأمين بنفس الطريقة .

غاية ما فى الأمر من الخلاف بينهما هو أن الفائض من الأقساط بعد دفع التعويضات يضاف فى النظام التعاونى إلى رأسمال الشركة أو الجمعية لتدعيمها ، بينما فى نظام الشركة التجارية فإن هذا الفائض – بعد تجنيب الاحتياطات اللازمة – يوزع على المساهمين فى الشركة .

والمهم أن نلفت النظر إلى أن شركات التأمين التعاوني لا تعوض من تصيبه مصيبة إلا إذا كان مشتركا في الشركة .

وقد اختلف الرأي بين علماء الإسلام المعاصرين حول الموقف من هذه الشركات بنوعيها وإن كان هناك شبه إجماع على حل التعامل مع الشركات التعاونية وظلت الشركات التجارية محل نقاش حتى يومنا هذا ، ولعل في تصور البعض أن الشركات التعاونية بحكم هذا الاسم التعاوني تكون مقبولة إسلاميا مع أن الحقيقة كما أوضحنا أنها لا تعاون إلا من كان مشتركا فيها بينما التعاون الإسلامي يكون موجها إلى المحتاج بصرف النظر عن انتمائه أو عدم انتمائه كما أنه لا يفيد غير المحتاج وهو مالا تفعله الشركات التعاونية إذ يأخذ المشترك فقط دون غيره تعويضا يتفق مع حجم القسط الذي دفعه وبصرف النظر عما إذا كان محتاجا أو غير محتاج .

هذا فضلا عما أشرنا إليه من أن تقنيات العملية واحدة في كل من النظام التعاوني والنظام التجاري .

ولا شك أنه في ظل نظام إسلامي تقوم فيه الدولة بواجبها في رعاية أبنائها لا تكون مسألة التأمين مثارة بمثل هذه الحدة إذ تبقى نشاطا إضافيا يحتمل القبول أو الرفض .

ولكن حتى تقوم مثل هذه الدولة فإن المسلمين يقعون في حرج شديد نتيجة تعرضهم لمخاطر دون وجود من يكفلهم عند وقوعها ومن هنا كان بحث هذا الموضوع كنظام مستجد تدعو إليه الحاجة في المرحلة الانتقالية التي لا يعلم مداها إلا الله حتى يقوم النظام الإسلامي الكامل .

٤ ــ الاعتمادات المستندية :

نشأ نظام الاعتمادات المستندية كترتيب بين البنوك (بنك المشتري ومراسليه في بلد البائع وبنك البائع) وذلك حتى يطمئن المشتري إلى شحن البضاعة المطلوبة له ويطمئن البائع إلى دفع الثمن له .

وحيث يعرف كل من المشتري والبائع أحدهما الآخر ويثق فيه فلا يكون ثمة حاجة إلى هذا النظام إذ يستطيع المشتري أن يطلب من البائع هاتفيا أو بالبريد أن يشحن له البضاعة المطلوبة ويقوم بتحويل الثمن له بالطرق المعتادة .

وتتلخص عملية الاعتماد المستندي في أن المشتري يطلب من بنكه فتح اعتماد للبائع مقابل تسليم البنك المستندات المثبتة لعملية الشحن مع فاتورة البيع ومع بوليصة التأمين إن اشترط ذلك وغير ذلك مما قد يرغب في اشتراطه (كشهادةلمنشأ البضاعة من السلطات المختصة وكشهادة فحص للبضاعة على أرصفة الميناء قبل الشحن بواسطة مكاتب متخصصة للتثبت من حقيقة البضاعة المشحونة ومطابقتها

للمواصفات) .

والأصل أن يودع المشترى الثمن لدى بنكه ولكن فى غالب الحالات يكتفى البنك بأن يطلب إيداع ١٠ إلى ٢٠ ٪ فقط عند فتح الاعتماد .

ويقوم البنك بعد ذلك بإبلاغ مراسله فى بلد البائع أن ثمة اعتماد مفتوح لديه وبشروط هذا الاعتماد ، فيقوم البنك المراسل بإبلاغ ذلك إلى البائع الذى يقوم حينئذ بتجهيز البضاعة وشحنها ، ويسلم إلى البنك المراسل أو إلى بنكه الخاص إن كان ذلك أيسر له المستندات المطلوبة ، فيقوم البنك بالدفع فورا إليه ، ويرسل المستندات إلى بنك المشترى الذى يقوم بتبليغ المشترى بوصول المستندات فيقوم بسداد باقى القيمة إلى البنك ويتسلم منه المستندات التى بموجبها يتسلم البضاعة عند وصولها .

وهذا النظام كما يتضح مرتبطة أجزاؤه بعضها ببعض ويدخل عليه أحيانا بعض الإضافات أو التعديلات كأن يكون قابلا للإلغاء من طرف المشترى وهذا نادر إذ الغالب أن يكون غير قابل للإلغاء ، وأن يكون قابلا للتحويل من البائع إلى بائع آخر مما يسهل قيام الوسطاء بتنفيذ الاعتمادات بواسطة المنتج الأصلى وذلك بتحويل الاعتماد لصالحهم (وبطبيعة الحال بسعر أقل) ، ويكون الاعتماد فى كل الأحوال له مدة صلاحية محددة يسقط إذا لم ينفذ البائع العملية خلال المدة إلا إذا اقتنع المشترى بعذر البائع وقام بتمديد مدة صلاحية الاعتماد ، إلى غير ذلك من التفاصيل والشروط .

ونظرا لأن التعامل بالاعتمادات المستندية يتم غالبا بين بنوك فى دول مختلفة فقد دعت الحاجة إلى بلورة أحكامه التى استقر عليها عرف التعامل بين البنوك فى نماذج وضعتها غرفة التجارة الدولية وشملتها اتفاقات دولية لإلزام الأطراف بأحكامها .

وتقوم فكرة الاعتماد المستندى فى هذا التنظيم على أساس أن البنوك لا تتعامل فى البضاعة وإنما تتعامل فى المستندات التى يطلب منها استيفاؤها فهى لا تحوز البضاعة ولا تتملكها إلا إذا امتنع المشترى عن سداد باقى القيمة فيقوم بنكه حينئذ ببيع البضاعة لاستيفاء حقه (ولاحتمال أن يكون البيع بأقل من حق البنك فإنه يراعى ذلك عند تحديد الجزء الذى يطلب من عميله دفعه عند فتح الاعتماد) .

ومن هذا يتبين أننا بصدد نظام ليس بالبيع ولا بالوكالة ولا بالحوالة ولا بالإجارة ولكنه مزيج من ذلك كله وفقا لشروط معينة تحكمه كمعاملة واحدة لا تقبل التفكيك والانفصال .

ومن هنا يتضح عدم إمكانية تأسيس حكم هذه المعاملة شرعا على أساس تفكيكها إلى أجزاء كما يحاول بعض المفتين

ذلك .

كما يتضح أن قيام البنوك الإسلامية بالدخول مشتريا وبائعا من خلال عملية الاعتماد المستندى تنفيذا لعقد المرابحة المعقود بينها وبين عملائها أمر مخالف لنظم الاعتمادات المستندية كما نظمتها غرفة التجارة الدولية ، وبطبيعة الحال تنتفى هذه المخالفة إذا تمت عملية المرابحة مع شركة تابعة للبنك الإسلامى ويقتصر دور البنك حينئذ على تنفيذ الناحية الفنية شأن البنوك الأخرى .

والموضوع برمته يحتاج إلى نظرة جديدة لأن هذا النظام كما تبين يقوم بوظيفة محددة لم تكن موجودة من قبل .

ومن هذه الأمثلة للتغير الثورى أو الجذرى وما سبقها من أمثلة للتغير التطورى يتضح حاجة الفقيه إلى دراسة واقع الحياة التجارية والاقتصادية دراسة مفصلة حتى يكون رأيه فى إنزال الشريعة على الواقع مبنيا على أساس سليم .

* * * *

الملحق

المشاركة المتتالية فى البنوك الإسلامية *

إن تكييف علاقة المصرف الإسلامى بالمودعين ، وعلاقة المودعين فيما بينهم على أساس عقد المضاربة يثير مشكلة تطبيقية ، هى مسألة التداخل الزمنى ، ونقصد بها ، اختلاف مواعيد الإيداع والسحب بين المودعين وكذلك مواعيد بدء وتصفية الاستثمارات التى استخدمت فيها أموال الودائع ، الأمر الذى يحول دون تحديد الربح أو الخسارة الفعلية العائدة لأى وديعة بعينها . ويمكن التغلب على هذه المشكلة بأن نجعل علاقة البنك بالمودعين قائمة على أساس الوكالة بأجر (بدل المضاربة) : حيث يعتبر البنك وكيلاً عن المودعين فى استثمار أموالهم لقاء أجر ثابت ، أو لقاء نسبة من مبلغ الوديعة ذاتها ، وذلك يجعل دخل البنك مستقلاً عن مواعيد ونتائج عمليات الإستثمار الفعلية .

أما علاقة المودعين بعضهم ببعض فإنها تبقى بحاجة إلى تأصيل فقهى يأخذ فى الحسبان مسألة التداخل الزمنى المذكورة ، ونقترح لذلك صيغة عقد مستحدث سميناه : المشاركة المتتالية ، وبينا بعض خصائصه وضوابطه .

١- المشكلة من الناحية المصرفية

أن ماتقتضيه ضرورات التخطيط فى حياة الأفراد والمؤسسات فى الوقت الحاضر

* بحث نشر فى مجلة جامعة الملك عبد العزيز : الاقتصاد الإسلامى ، م ١ ص ١٠٥ - ١١٤ (١٤٠٩هـ/١٩٨٩ م) .

من توافر بعض الأموال فترة من الزمن والحاجة إليه فترة أخرى ، دعا إلى استحداث نظام الودائع المحددة الأجل غير المرتبطة بنهاية مشروع محدد وتصفية حساباته وتحصيل مستحقاته .

ومن هنا ، كانت مهمة المؤسسة الوسيطة أن ترتب استثماراتها بصورة تمكنها من رد الودائع إلى أصحابها فى موعد استحقاقها ، بل فى بعض الأحيان ، قبل موعد استحقاقها ، فضلاً عن تمكنها من رد الودائع تحت الطلب (الحسابات الجارية) فى أى وقت مع الاستفادة منها باستثمارها فى ذات الوقت .

وقد طورت البنوك التقليدية أدواتها بحيث تقوم باستخدام الأموال المتاحة لها مراعية توافق الآجال بين مدد الودائع ومدد القروض ، وسهل عليها هذه المهمة أن علاقتها بمستخدمى الأموال علاقة دائن بمدين لأجل محدد ، وبالرغم من هذه السهولة النسبية فى ترتيب البنوك التقليدية للسيولة إلا أنها كثيرا ما تقع فى أزمات سيولة ناتجة عن استثمار الودائع القصيرة الأجل فى قروض طويلة الأجل مخالفة بذلك إحدى القواعد الذهبية للعمل المصرفى ، يشجعها على ذلك الأمل فى تجديد بعض المودعين لمدد ودائعهم ، ذلك الأمل المبنى ، فى غالب الأحول ، على استقراء خبرتها مع عملائها على مدى السنين .

وتختلف حالة البنوك الإسلامية اختلافاً جذريا عن البنوك التقليدية فى أنها لاتقدم الأموال كقروض لآجال محددة ، بل تقوم بتمويل مشروعات حقيقية يصعب فى معظم الأحيان انضباط مواعيد تصفيتها وتحصيل ناتجها (تنضيضها بالمصطلح الفقهى) مهما كانت تنبؤات دراسات الجدوى وبرامج التنفيذ .

ويترتب على ذلك صعوبة تنفيذ مبدأ توافق الآجال ، وبالتالى صعوبة إيجاد السيولة اللازمة فى الوقت المناسب لرد الودائع عند مواعيد استحقاقها .

وإذا كانت البنوك الإسلامية لم تقابل هذه الصعوبة – فى الواقع – فإن مرجع ذلك إلى ظروف خارجة عن طبيعة نظامها وترتيبات السيولة لديها ، إذ إنها لحسن حظها تشكو من توافر السيولة – لا من عجزها – نتيجة تدفق الودائع لديها بما يزيد أضعافاً عن إمكانيات استخدامها ، تستوى فى ذلك البنوك القائمة فى بلاد مصدرة لرؤوس الأموال ، كدول النفط ، أو فى بلاد مستوردة لرؤوس الأموال كمصر والسودان .

فحالة توافر السيولة – أو فائض السيولة – القائمة لدى بعض البنوك الإسلامية تثير مشكلة أخرى تخرج عن نطاق هذه الورقة ، ولايجوز أن تصرفنا عن المشكلة الكامنة فى طبيعة النظام نفسه ،

والتى تستلزم إيجاد ضوابط - فى صيغ الاستثمار التى تستعملها البنوك الإسلامية تكفل توافق الآجال ، وتسييل بعض أصول البنك فى حالة تعذر توافق الآجال .

وتنعكس هذه الضرورة فى الأمور التالية :

١ – اعتماد مبدأ توافق الآجال بصفة أساسية ، واختيار الصيغ التى تحقق هذا المبدأ .

٢ – تطوير الصيغ المستعملة بإضافة الشروط والخيارات والبدائل التى تكفل خروج البنك الإسلامى من العملية الاستثمارية قبل نهايتها لتحقيق السيولة التى قد يحتاج إليها .

٣ – تطوير أدوات وأجهزة السوق الثانوى وهى التعبير الطبيعى عن الخروج من الاستثمار قبل نهاية مدته بحلول مستثمر آخر محل المستثمر الراغب فى الخروج .

٢- المشكلة من الناحية الشرعية

هذا من الناحية المصرفية .

أما من الناحية الشرعية ، فإن علاقة المودع بالبنك الإسلامى وعلاقة المودعين بعضهم ببعض تثير عدداً من المشاكل الفقهية .

أولا : أول هذه المشكلات هو تكييف علاقة المودع بالبنك على أساس عقد المضاربة حيث المودع رب المال والبنك هو المضارب ، فإن هذا التكييف يصطدم بعدة اعتبارات :

١ – منها أن تحديد المضاربة بمدة يفسدها لدى بعض المذاهب ، إذ الأصل أن تستمر حتى تصفى العمليات التى يقوم بها المضارب ويحصل المال المستثمر نقدا أو مايعبر عنه الفقه بالتنضيض ، وهذا مالا يناسب حالة المودع الذى يريد ترك ماله للاستثمار فترة زمنية محددة يسترجعه بعدها لاستخدامه فى أموره الأخرى .

٢ – ومنها أن التوافق بين المبلغ الذى أودعه المودع والمدة التى يريد الإيداع لها ، وبين مبلغ ومدة إحدى العمليات الاستثمارية تكاد تكون مستحيلة الوقوع فى العمل ، إذ الواقع أن البنوك تصب فيها الودائع يوميا بالعشرات والمئات بمبالغ متفاوتة ، وتقوم باستخدامها فى عمليات لاينظر فيها إلى هذا التوافق ، فأساس عمل البنك أن الودائع تصب فى سلة عامة أشبه بالنهر الجارى الذى تأخذ منه قنوات الاستثمار المختلفة .

وتطبيق أحكام خلط أموال المضاربة لايفيد كثيراً فى هذا المجال ، إذ حالة الخلط التى أشار إليها الفقهاء هى خلط يتم فى عمليات محددة يتم الحساب بانتهائها وتوزيع نتيجة العمليات على المشاركين فيها ، فى

حين أن الخلط فى سلة المودعين خلط متداخل تدخل فيه بعض الودائع بعد أن تكون بعض العمليات قد بدأت ، وتخرج منه بعض الودائع قبل أن تنتهى بعض العمليات ، فهى تيار مستمر لايمكنه تتبع العمليات التى استثمرت فيها أموال وديعة بعينها لمعرفة حصتها من الربح أو الخسارة .

٣ – وقد وجدت عدة محاولات للإبقاء على تكييف علاقة المودع بالبنك ضمن إطار عقد المضاربة ، مثل القول بالتنضيض الحكمى بدلا عن التنضيض الحقيقى ، والتسامح فى حساب الخلطاء عند تخارج بعضهم ، وغير ذلك من أساليب الصناعة الفقهية .

٤ – هذا وقد نبه د . سامى حمود – فى رسالته للدكتوراه « تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الإسلامية » وفى المذكرة التفسيرية لمشروع قانون البنك الإسلامى الأردنى – إلى عدم كفاية صيغة المضاربة بالصورة التى وردت فى كتب الفقه كأساس لعلاقة المودعين بالبنك الإسلامى ، واقترح البديل الذى سماه « المضاربة المشتركة » .

ومع اتفاقنا فى الرأى مع د . حمود على أن صيغة المضاربة لاتكفى أساساً لعلاقة المودعين بالبنك الإسلامى ، إلا أننا لانشاركه الاتجاه إلى تكييف هذه العلاقة على أساس المضاربة المشتركة ، وذلك لسببين :

(أ) إن البقاء فى إطار المضاربة ولو أسميناها مشتركة ، يتنافى مع مانريده لهذه العلاقة من أحكام لاتتفق وعقد المضاربة .

(ب) إن المشكلة ليست فى الحقيقة فى علاقة المودع مع البنك وإنما هى فى علاقة المودعين بعضهم ببعض ، ولذلك يحسن أن نفصل بين الأمرين عند بحث الأساس الشرعى لكل منهما ، إذ أن علاقة المستثمرين المتشاركين متصورة دون وجود بنك وسيط بينهما ، ومع ذلك ، تبقى مشكلة خلط الأموال وتوزيع الأرباح ، التى أشار إليها د . حمود ، قائمة .

٥ – فبخصوص علاقة المودع مع البنك ، طرحت بدائل لعقد المضاربة كأساس لتكييف هذه العلاقة أهمها عقد الوكالة ، إذ يعتبر البنك وكيلا عن المودع فى استثمار أمواله مع تفويضه فى الاستثمار وخلط الأموال ، وهذا التكييف جيد فى رأينا وكاف كأساس لعلاقة المودع مع البنك ويبعدنا عن مشكلات تكييف هذه العلاقة على أساس عقد المضاربة ، ولكنه لايحل مشكلة الحساب بين

الخلطاء الذين تتداخل أموالهم فى فترات مختلفة لاتتفق مع مواعيد بدء وتصفية العمليات التى استخدمت فيها هذه الأموال . (وهى المشكلة التى نرى أن تبحث منفصلة) . والميزة الرئيسية لصيغة الوكالة هى جواز أن يكون أجر الوكيل (بدلا من نسبة من الأرباح كما فى حالة المضارب) مبلغاً مقطوعاً أو نسبة من مبلغ الوديعة ذاتها ، وهذا مما يسهل حساب الدخل فى البنك الإسلامى ويفصله عن نتيجة السلة الاستثمارية ، ويمكن معه معرفة الأجر مقدما فى كل فترة حسابية دون حاجة إلى الدخول فى تقديرات بحيث يصنف الدخل المحقق realised أو المستحق due لا المقدر accrued .

ثانياً : ورغم أن تكييف علاقة المودع بالبنك على أساس عقد الوكالة - لا المضاربة - يحل كما ذكرنا أحد شقى المشكلة ، إلا أن علاقة المودعين بعضهم ببعض تبقى بحاجة إلى تكييف شرعى لها . وتكييف هذه العلاقة يطرح موضوع المشاركة المتتالية .

فإن المعروف فى الفقه الإسلامى هو المشاركة المتوازية أى اشتراك مبلغين فى عملية أو عدة عمليات منذ بداية العملية حتى نهايتها ، وهى حالة دخول أحد الشركاء بعد بداية العملية أو خروجه قبل نهايتها ، فمن الضرورى عمل تقدير لقيمة العملية عند الدخول أو الخروج .

ولما كان هذا الوضع غير متصور تطبيقه على الودائع الاستثمارية فى البنوك الإسلامية حيث تدخل وتخرج عشرات بل مئات الودائع يومياً ، فإن فكرة السلة العامة للودائع تقوم على نوعين من المشاركة بين أصحاب الودائع : المشاركة المتوازية كما أشرنا ، والمشاركة المتتالية ، حيث ينظر إلى جميع الودائع فى نهاية السنة المالية - التى اعتبرت بديلا عن مدة العملية - على أنها مشتركة فى أرباح وخسائر مختلف العمليات التى استثمرت فيها الودائع خلال السنة المالية ، بمعنى أنه لايقبل من مودع أودع فى النصف الأخير من السنة أن يطلب حصته من ربح النصف الأخير دون تحمل خسائر النصف الأول مثلا ، رغم أن وديعته ، فى حقيقة الأمر ، لم تشارك فى العمليات الخاسرة فى النصف الأول وإنما شاركت فقط فى العمليات الرابحة فى النصف الثانى .

فهذا النوع من المشاركة المتتالية لم يكن مقبولا فى الفقه إلا إذا تم تقويم الشركة عند كل دخول أو خروج لأحد الشركاء .

وهذا التخارج متعذر من الناحية العملية نظرا لدخول وخروج مئات الودائع يوميا ،

الأمر الذى لايمكن معه تقويم الشركة يوميا .

وقد فطن الدكتور سامى حمود عند إعداد المذكرة الإيضاحية لمشروع قانون البنك الإسلامى الأردنى إلى وجود مشكلة فقهية فى هذه المسألة ، وحاول إيجاد الأساس الفقهى للممارسة المقترحة لسلة الودائع العامة .

ويقول د . سامى حمود : « ويستند الأساس الفقهى لهذا التقسيم المتفاوت إلى ماهو مقرر فى الفقه الإسلامى من ناحية ربط استحقاق الربح بتخصيص المال للمشاركة ، ولذلك قالوا بأنه لو كان لأحد الشريكين دراهم (من الفضة) وللثانى دنانير (من الذهب) فإن الشركة — عند من لم يشترط خلط المالين — كما نقل الكاسانى — تجوز وهم شركاء فى الربح وإن اشترى كل واحد منهما بمال نفسه على حدة لأن الزيادة وهى الربح تحدث على الشركة »(الكاسانى : بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع ، القاهرة ، زكريا على يوسف ، الجزء السابع ص ٣٥٤٠ — ٣٥٤١) .

ويوجد لهذا التطبيق نظير أيضا فى شركة الأعمال ، حيث يمكن أن يعمل أحد الشريكين ولا يعمل الآخر ، ومع ذلك فإنهما يتقاسمان الربح . والسبب فى ذلك — كما بينه الكاسانى رحمه الله — هو أن « استحقاق الربح فى الشركة بالأعمال بشرط العمل لا بوجود العمل » (الكاسانى ، الجزء السابع ص ٣٥٤١)

وكذلك فى الشركة بالمال ، فإن استحقاق الربح ليس مرتبطا بنماء المال ذاته ولكنه مبني على مجرد وضع المال تحت تصرف من يعمل فيه سواء استعمل هذا المال فعلا أم لم يستعمل .

وبذلك يكون مجرد إيداع المستثمرين نقودهم فى حسابات الاستثمار موجب لتحقيق الربح المعين لهم بالنسبة التى يخضع لها الحساب المفتوح سواء استعمل المال المودع أم لم يستعمل ، وسواء كان بالعملة الأردنية أو بالعملات الأجنبية كالاسترلينى والدولار والريال .

وقد اتخذت السنة الماليـة أساسا للمحاسبة ، لأن هذا الاستثمار بطبيعته عمل مستمر ومتلاحق ، ولابد فيه من التحديد الزمنى ، ولكن على أساس ما يتحقق فعلا من أرباح بدون القيام بإجراء التصفية الشاملة لكل العمليات الممولة فى تاريخ موحد . (من مشروع قانون البنك الإسلامـى الأردنى ، ص ١٣ ، ١٤ . منسوخ على الآلة ، تموز ١٩٧٧) .

وواضح مما كتبه د . سامى حمود أنه أساس فقهى جيد للمشاركة المتوازية مع عدم خلط الأموال ، ولكنه لا يكفى أساسا فقهيا للمشاركة المتتالية ، إذ أن نية

الاشتراك - فى حالة المشاركة المتوازية مع عدم خلط الأموال - قائمة . أما فى حالة المشاركة المتتالية ، فإن نية المشاركة تنتهى بسحب المودع ماله من سلة الودائع . ومع ذلك ، يبقى مشاركا فى نتيجة السنة المالية ربحا أو خسارة وهو مايتنافى مع أحكام عقد الشركة كما عرفه الفقه التقليدى ، ولا تنطبق عليه الحالة التى أشار إليها الكاسانى فى (بدائع الصنائع) .

ولذلك ، تبقى حالة المشاركة المتتالية دون أساس يساندها من الفقه التقليدى . ولامناص إذن - فى رأينا - من قبول أن هذه هى إحدى الصور المستحدثة من المشاركة ، وهى مايمكن أن نسميه : المشاركة المتتالية أو المتداخلة .

ويترتب على قبول هذه المشاركة المتتالية وضع المعالم والضوابط لها :

يمكن تصور وجود المشاركة المتتالية فى عملية واحدة ، كما يمكن وجودها فى سلة من العمليات .

(أ) ففى حالة العملية الواحدة ، نفترض أن عملية ما تحتاج إلى تمويل مليون دولار لمدة سنة ، وأن المتوافر لدى الشخص الراغب فى التمويل مليون دولار لمدة ستة شهور ، وأن شخصا آخر على استعداد لتقديم المليون دولار فى ستة الشهور التالية ، فإذا اتفق الشخصان على تمويل العملية بهذه الصورة المتتالية واقتسام أرباحها وخسائرها ، فإن الشخص الثانى عند نهاية الستة شهور يقدم المليون دولار إلى الشخص الأول الذى يسترد بذلك تمويله ، وعند نهاية العملية يسترد الشخص الثانى المليون دولار من العملية ويتحاسبان على نتيجتها ربحا أو خسارة .

(ب) كما أن المشاركة المتتالية قائمة بالفعل فى سلة الودائع العامة حيث تصب مئات وألوف الودائع وتخرج عند استحقاق مواعيدها دون انتظار تصفية العمليات وإنما يتم دفعها إلى أصحابها ما يتوافر لدى البنك من سيولة سواء من حصيلة ودائع جديدة أو من حصيلة استثمارات منتهية أو غير ذلك من الموارد . ويتم الحساب مع جميع المودعين فى السلة خلال العام بعد تصفية حسابات الاستثمارات فى نهاية السنة المالية ويقتسمون معا الربح والخسارة وَفق نظام النمر أى مع مراعاة المبالغ والمدد .

وهذه المشاركة المتتالية والمتداخلة - إلى جانب المشاركة المتوازية - (سلة الودائع العامة) مع اعتبار السنة المالية وحدة بدلا من تصفية كل عملية على حدة - تثير عدة جوانب محاسبية :

(أ) دخول بعض أرباح العام السابق إلى سلة السنة محل المحاسبة وتأخير بعض أرباح السنة محل المحاسبة إلى العام التالى ، بسبب تأخر تصفية حسابات بعض الاستثمارات عن نهاية السنة المالية .

(ب) خصم بعض مبالغ – كمخصصات للديون المشكوك فيها أو المعدومة أو لانخفاض قيمة الأصول أو قيمة العملات المستثمر بها – من أرباح السنة محل المحاسبة عن استثمارات تمت فى العام السابق ، وقد يعاد بعض هذه المبالغ – عند تحصيلها أو تغير قيمة العملات – إلى أرباح العام التالى .

(ج) حجز نسبة من ربح السنة لتكوين احتياطى مخاطر الاستثمار (تصل هذه النسبة فى البنك الإسلامى الأردنى إلى ٢٠ ٪ وفى البنك الإسلامى الماليزى إلى ٥٠ ٪) . بما يمكن معه تفادى تحميل إحدى السنوات كامل خسائرها وتوزيعها على عدة سنوات من خلال هذا الاحتياطى المقتطع من أرباح عدة سنوات .

وقد عولجت هذه الجوانب المحاسبية فى مختلف البنوك الإسلامية بصورة أو أخرى ، ولكن يبقى الجانب الشرعى فيها بحاجة إلى تأصيل . ومن المهم التنبه هنا إلى أن المسألة ليست من البساطة بحيث يكفى فيها التسامح المتبادل . فقد تصل المبالغ المنقولة من سنة إلى سنة إلى عدة ملايين من الدولارات ، وقد تؤثر هذه المبالغ على نتيجة حسابات الأرباح زيادة أو نقصانا بنسب كبيرة ، بل قد تصبح النتيجة لمودعى سنة بعينها ربحا بدل أن تكون خسارة ، أو بالعكس قد تصبح خسارة بدل أن تكون ربحا .

وهذه العلاقة المستمرة بين السنوات المالية المتتالية مظهر مهم من مظاهر المشاركة المتتالية نظرا لأن هذا التتالى مستمر من عام إلى عام بتجدد خروج المودعين ودخول غيرهم .

وليس واردا من الناحية العملية أن يقال بإجراء حساب مؤقت للمودع الذى سحب وديعته وبقاء التصفية النهائية معلقة ، إذ أن أقصى مايمكن تصوره من تعليق هذه التصفية هو انتهاء حسابات السنة التى سحب فيها وديعته ، فضلا عن أن التصفية النهائية التى يأخذ فيها كل مودع حصته من العمليات التى شاركت فيها وديعته غير ممكنة عمليا لعدم إمكان فرز العمليات وتخصيص عمليات بعينها لودائع بعينها .

كما أنه ليس واردا أن يحل البنك – أى مساهموه – فى استحقاق مبالغ المخصصات

والاحتياطيات الخاصة بالاستثمار وفى تحمل الالتزامات الواقعة على عاتق سلة الودائع العامة ، إذ أن وضع البنك كوكيل عن المودعين – أو حتى كمضارب مشترك فى أموالهم وُفقا لرأى د . حمود – لايجعله مسئولا عن الالتزامات المتعلقة بالاستثمارات فتصرفه كوكيل تعود إلى موكله ، وخسارة المضاربة تعود إلى رب المال دون المضارب ، وفى الحالتين لايكون الوكيل أو المضارب مسئولا إلا فى حالة التقصير أو التعدى .

فإذا أخذنا الاعتبارات السابقة جميعا فى الحسبان نجد أن سلة الودائع العامة بمثابة شركة مستقلة داخل البنك يقوم البنك بإدارتها نيابة عن المودعين ولحسابهم ، وإذا كان التبسيط فى الإجراءات يستدعى عدم استكمال شكليات هذه الشركة بما يضفى عليها شخصية معنوية خاصة ، ولكنها من الناحية المحاسبية تعامل كما لو كانت شخصية معنوية ، إذ تقيد على حسابها ولحسابها جميع القيود الحسابية المتعلقة بها منفصلة عن حسابات المساهمين التى لا تتأثر إلا بما يدخل عليها من حصة الإدارة فى أرباح سلة الودائع .

ونشير فيما يلى إلى شرطين أساسيين فى هذا النوع من المشاركة المتتالية :

أولاً : ينبغى – فى رأينا – توافر نية المشاركة بهذه الصورة المتتالية أو المتداخلة لدى الشركاء .

(أ) ويكون التعبير عن هذه النية فى حالة البنوك الإسلامية وأمثالها من المؤسسات المخصصة لإدارة سلات استثمارية مشترَكة بالنص فى نظمها ونماذج عقودها على تفاصيل هذا الأمر ، بحيث يكون المودع – باطلاعه على هذه النظم وتوقيعه على هذه النماذج – عالما بها وموافقا عليها .

ونورد مثالا لذلك مايمكن أن يتضمنه طلب فتح حساب الوديعة العامة مما يتعلق بهذه الناحية :

☐ تحدد الأرباح سنويا على أساس الربح الفعلى المتحصَّل ، وأيضا الربح المحقَّق الذى لم يدفع إلى البنك ، والذى هو من حق من تكون ودائعهم قائمة خلال الأجل اللازم لتحصيله . وتشترك الودائع فى نتائج عمليات السلة الاستثمارية عن سنة المحاسبة بصرف النظر عن التوافق بين تواريخ بدء العمليات وتواريخ بدء الودائع .

☐ بمجرد دفع النصيب النهائى السنوى فى الربح على الودائع المستحقة ، ليس للمودع حق الرجوع على البنك وليس للبنك حق الرجوع على المودع . ويقر الطرفان مقدما بموافقتهما على التسامح المتبادل فى الغبن اليسير الذى يتعذر تلافيه فى حساب ربح الودائع النهائى .

□ فى حالة سحب الوديعة يوافق الطرفان على التخارج* طبقا للوضع الراهن حينئذ بالنسبة للحقوق المتبادلة بصرف النظر عما إذا تحققت فيما بعد خسائر أزيد أو أقل من المخصصات المرصدة لها .

(ب) أما فى حالة العلاقات المباشرة بين المستثمرين المشاركين على التتالى أو بصورة متداخلة ، وحيث لايتوسط بين بينهم بنك إسلامى أو مؤسسة تقوم بتفصيل هذا الأمر فى نظمها ونماذج على النحو الذى أضحناه أعلاه ، فينبغى – فى رأينا كذلك – أن يكون الاتفاق بين المستثمرين على المشاركة صريحا قبل بدء العملية الاستثمارية حتى ولو تأخر دفع الحصة إلى تاريخ لاحق .

مثال ذلك أن تكون هناك عملية بيع بالمرابحة مع السداد الآجل بعد سنة من البيع ، ويكون رأس مال العملية أى ثمن الشراء متوافر بأكمله لدى أحد المستثمرين ، ولكن لمدة ستة شهور فقط ، فيتفق مع مستثمر آخر ، يتوافر لديه المبلغ فى ستة الشهور التالية ، على أن يشتركا فى ربح العملية بأن يشترى الأول البضاعة ويبيعها لأجل ، وبعد ستة شهور يدفع إليه الثانى المبلغ ، وبعد ستة شهور أخرى ، حين يحل موعد سداد المشترى للثمن متضمنا الربح ، يحصل الشريك الثانى على مادفعه ويقتسم مع الشريك الأول الربح .

وسبب اشتراط أن يكون الاتفاق على المشاركة سابقا على الشراء – أى على بدء العملية – هو :

١ – استبعاد صورة التمويل المحض فى حالة ما إذا دخل الشريك الثانى بعد بدء العملية ، إذ أنها – فى هذه الحالة – تكون قد تمخضت عن دين فى ذمة المشترى ، ويكون دخوله بمثابة شراء للدين . أما فى حالة الاتفاق المسبق على المشاركة قبل بدء العملية ، فإن الشراء والبيع يكون لصالح الشريكين ، وبالتالى يكون ثمن البيع دينا فى ذمة المشترى لصالح الشريكين ، ولا يكون الشريك الثانى مشترياً للدين حين يدفع المبلغ إلى الشريك الأول بعد ستة شهور ، وإنما يكون ذلك بمثابة ترتيب للسيولة فيما بينهما مع ارتباطهما بالعملية من حيث ربحها وخسارتها من بدايتها إلى نهايتها .

٢ – ويستوى فى هذا أن تكون العملية مرابحة أو مشاركة ؛ لأن شرط استحقاق الربح فى الحالتين هو الضمان ، ولايتحقق الضمان دون التزام مسبق قبل بدء العملية والاتفاق على الالتزامات المترتبة

* التخارج (أو المخارجة) هو فقها شراء بعض الشركاء حصص بعضهم .

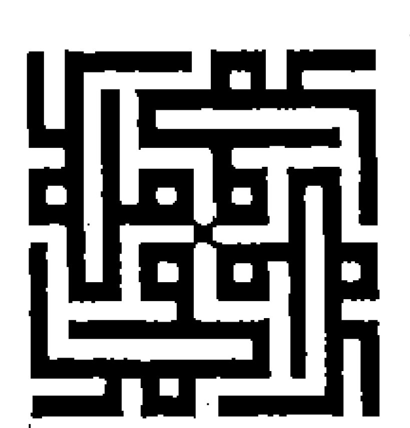
عليها . وسيأتى مزيد بيان لهذه المسألة فى النقطة التالية .

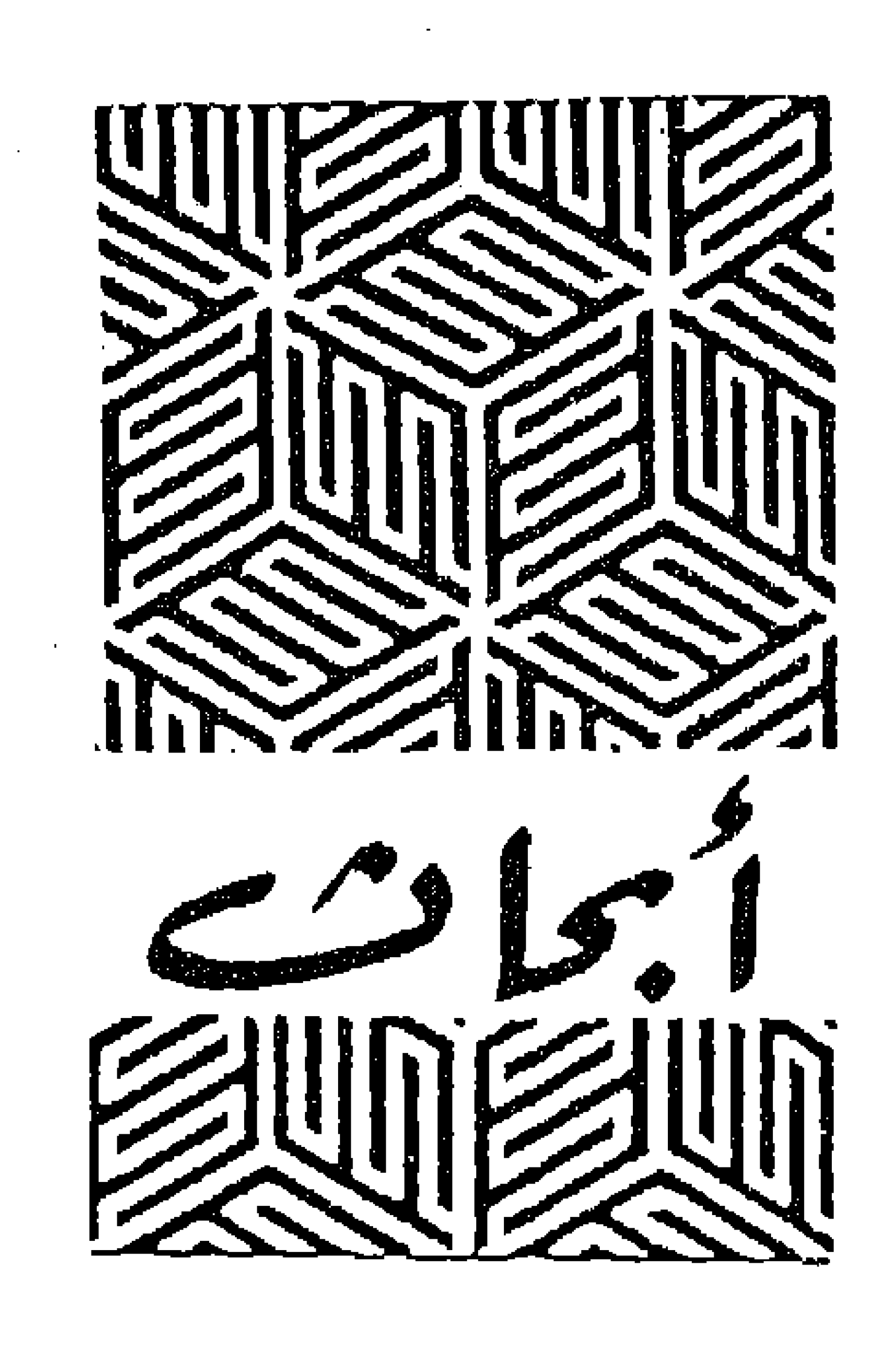
ثانياً : ينبغى أن يكون الاتفاق المسبق على المشاركة قبل بدء العملية ملزما للأطراف الممولين ، إذ أن هذا الإلزام هو الذى يتحقق به الضمان – شرط استحقاق الربح – وبغير الإلزام يكون الشريك الذى سيؤخر دفع حصته من التمويل بالخيار بعد بدء تنفيذ العملية ومعرفة نتائجها الأولية – إن شاء شارك فيها ، وإن شاء رجع عن وعده بالمشاركة وترك مخاطر العملية كلها للشريك الذى دفع حصته من التمويل ، وهذا مخل بطبيعة المشاركة .

* * * *

المراجع

- الكاسانى ، بدائع الصنائع فى ترتيب الشرائع ، القاهرة ، زكريا على يوسف ، ج ٧ ، ص٣٥٤٠ ، ٣٥٤١ .
- مشروع قانون البنك الإسلامى الأردنى ، منسوخ على الآلة ، ص ١٣ ، ١٤ (تموز ١٩٧٧ م) .





تلازم الموضوعية والمعيارية فى الميتودولوجيا الإسلامية

أ . محمد أمزيان

طبيعة المشكلة :

فى اعتقادى أن مشكلة الفصل بين مجال العلم ومجال القيم تعود إلى مرحلة تاريخية حاسمة فى التاريخ الثقافى الغربى وهى مرحلة التحول الفكرى والثقافى وقيام المذاهب الوضعية وسقوط المذاهب الفلسفية والميتافيزيقية واللاهوتية .

لقد ارتبط قيام الاتجاه الوضعى بالدعوة إلى تحقيق الموضوعية العلمية فى مجال الإنسانيات تماماً كما تم تحقيقها فى مجال الطبيعيات ، واعتبرت الوضعيةُ ابتداء أن ارتباط العلم بالأخلاق والقيم من مخلفات القرون الوسطى ومن سمات الفلسفات الميتافيزيقية التى ظلت منشغلة فى تحديد الأهداف والمثل وما ينبغى أن يكون عليه الواقع الاجتماعى بدل الاهتمام بالواقع نفسه فى لحظته الراهنة . وهذا المسلك فى نظر الوضعية حصر اهتمام هذه الفلسفات فى مجال الانفعالات وحدد مجال بحثها فى دائرة الخير والشر وما يتفرع عنها من القيم ، وهى قضايا زائفة لأنها تعبر عن شيء قابل للتحقيق من الناحية التجريبية ومن ثم فهى تخرج عن دائرة العلم .

أما العلم فمجاله دائرة الواقع بعيداً عن دائرة القيم والأخلاق ، فهو لا يهتم بما ينبغى أن يكون عليه واقع معين ، ولا يهتم بتحديد الصورة المثالية لهذا الواقع ، بل يهتم بما هو كائن ومتحقق فى عالم الواقع والتجربة .

والذى نسجله ابتداء أن مشكلة التعارض المفترض بين مجال القيم ومجال

---

* بحث قدم إلى ندوة قضايا المنهجية فى الفكر الإسلامى الذى عقد فى قسنطينة الجزائر ٩ - ١٢ سبتمبر ١٩٨٩ م بالتعاون بين جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية والمعهد العالمى للفكر الإسلامى .

العلم مشكلة مفتعلة أفرزتها ظروف شاذة تمثلت فى الصراع القاسى الذى عرفته الساحة الأوربية بين قطب موغل فى المثالية الدينية المشوهة والمثالية العقلية المتطرفة، وبين قطب موغل فى الحس لا يعترف بوجود حقيقة علمية خارج دائرة الحس.

وجدير بالذكر هنا أن المشكلات المعرفية التى أفرزتها عقدة الصراع هذه تعبر بالضرورة عن هموم الغرب، وهى خاصية من خصوصياته المعرفية التى وجهت مناهجه وعلومه وانعكست على تصوراته، ولا يصح أبداً أن تصبح هذه المشكلة كَونيةً تفرض نفسها على ثقافات ذات خصوصيات مغايرة نبتت فى جو خاص من الوئام الفكري والانسجام الكامل بين ما هو عقلى ودينى وحسى ووجدانى. لقد بات من المسلَّم به أن الدراسات الإنسانية التى كان الغرب رائداً لها فى تاريخنا الحديث والمعاصر قد نشأت فى جو من ردود الفعل القاسية ولذلك كان المنطقى بل ومن المحتم أن تحكمها مثل تلك التصورات. لقد فصل رواد علم الاجتماع الأوائل ومنذ اللحظات الأولى بين البحث الاجتماعى وبين مجال القيم أو بين ما يسمونه أحكام الواقع وأحكام القيمة وذلك لاعتبارات ميتودولوجية، فقد كانت القيم تمثل فى نظر علماء الاجتماع أخطر عائق فى سبيل تقدم البحث العلمى حيث اعتقدوا أن البحث العلمى لابد وأن يكون بحثاً محايداً ومجرداً من كل القيم والمعايير الأخلاقية، ومن ثم فإن علم الاجتماع لابد وأن يكون علماً وصفياً بحتاً، فالموضوعية العلمية تقتضى تحريره من طائفة البحوث المعيارية التى تهتم بإصدار أحكام تقويمية على الأشياء وبيان ما تنطوى عليه من خير أو شر، ومدى اقترابها أو ابتعادها من النموذج المثالى الذى يؤمن به شخص ما أو جماعة ما.

فالالتزام الأخلاقى أو النظرة المعيارية – فى نظر علماء الاجتماع – تعبر عن ميولات إنسانية ذاتية، وعلى الباحث أن يتخلى – إذا أراد أن يكون موضوعياً – عن كل القيم والأفكار التى يعتنقها، وكل التزام قيمى يعتبر خروجاً عن المنهج العلمى.

ومن المؤسف أن هذه القناعة المنهجية التى نادى بها علماء الاجتماع فى الغرب، وهى التى تعبر عن مشكلات ثقافية ومعرفية خاصة به، من المؤسف أنها وجدت طريقها إلى عالمنا الإسلامى وتسربت إلى القائمين على تدريس المواد الاجتماعية فى الجامعات الإسلامية، وذلك من موقع التقليد والتبعية لما هو سائد فى الغرب دون وعى بخطورة المشكلة وخصوصياتها.

يقول د. محمد الجوهرى: «قررنا من قبل ونؤكد مرة أخرى أن علم الاجتماع لا يمكن أن يكون بديلاً للدين أو الأخلاق

بمعنى أنه لا يمكن أن يقدم للناس أهدافاً معيارية ويحدد لهم مهام يتعين عليهم أن يؤدوها ، وهو يقتصر فى هذا الصدد على وصف الظواهر الاجتماعية وتشخيص الظروف الاجتماعية التى تؤثر على ظهور الأفكار العامة والمثل العليا أو ما نسميه اليوم الأيديولوجيات »[(١)] .

ومن المؤسف أن هذا التقليد لم يقتصر على المقلدين للتراث الاجتماعى الغربى فحسب بل انتقل إلى المنادين بأسْلَمَة العلوم الاجتماعية الذين تبنوها بنفس الحماس معتقدين أن ذلك كفيل بأن يرتفع بأساليب ومناهج التفكير الاجتماعى الإسلامى من مستوى المواعظ إلى مستوى البحث الوصفى المحايد والمجرد وهم بذلك يفترضون – على غرار الوضعيين – وجود تناقض بين المستويين : مستوى الواقع ومستوى القيم والغايات .

لقد عمل كثير من هؤلاء على التأكيد على أن علم الاجتماع الإسلامى يخرج من طائفة البحوث التقويمية ويتجنب مطلقاً الحكم على قيم الأشياء وبيان حسنها أو قبحها وما تنطوى عليه من خير أو شر ، ومبلغ اتفاقها مع المثل الأعلى ، فلا يدخل فى علم الاجتماع الإسلامى الحث على التمسك بالفضائل والنهى عن الرذائل كما لا يهتم ببيان أثر اتباع القواعد الدينية ومزاياها ، وليس من شأنه أن يهتم ببيان ما يتميز به الإسلام عن الأديان الأخرى ..، فهو يترك هذه الأمور كلها للبحوث التقويمية ويصدر أحكامه على الوقائع لا على القيم ، وأهميته تكمن فى كونه علماً واقعياً يصف الظواهر كما هى لا كما ينبغى أن تكون ، فهو علم تقريرى وصفى[(٢)] .

وطرح القضية بهذا الشكل يوحى بأن المنهجين – الوصفى والمعيارى يقفان على طرفى نقيض ، فالبحث الاجتماعى إما أن يكون بحثاً وصفياً تقريرياً ومن ثم يكون علمياً ، وإما أن يكون بحثاً أخلاقياً وغائياً ومن ثم يحرم هذه الصفة . ونحن من جهتنا سنعمل على الجمع بين الاثنين بمعنى أن منهج البحث فى علم الاجتماع الإسلامى وصفىٌّ تقريرى أولاً وغائىٌّ معيارى ثانياً ومن ثَم ينتفى هذا التناقض .

وقبل الحديث على هذا الموضوع بالتفصيل سنبين أن دعوتنا إلى الالتزام بالنظرة المعيارية ليست بدعاً فى هذا المجال ، فرغم التحذيرات والتأكيدات التى أطلقها علماء الاجتماع الوضعيين بشأن التحرر من القيم والأهداف المعيارية ، ظلت بحوثهم ذات صفة معيارية تنطلق فى دراستها وتحليلها من واقع القيم الغربية وذات نزعة إصلاحية تسعى إلى تغيير نمط اجتماعى معين بنمط آخر مغاير ، كما قام اتجاه معاكس يدعو إلى التزام النظرة المعيارية ويؤكد على التزام الباحث القيمى ويعتبر ذلك ضرورة

من ضروريات علم الاجتماع .

التزام علماء الاجتماع بالنظرة المعيارية

١ - النزعة العنصرية عند علماء الاجتماع والتزام النظرة المعيارية .

بالرغم من أن علماء الاجتماع أكدوا وباستمرار على موضوعية هذا العلم وكانوا على قدر كبير من الجرأة والشجاعة فى إعلان التزامهم العلمى ، إلا أن الكتابات الاجتماعية تدل دلالة واضحة على أن الباحث الغربى ظل فى كل ما يكتب معبراً عن القيم الغربية وملتزماً بالنظرة الاستعلائية لهذه القيم تجاه بقية الشعوب خاصة وأن ظهور علم الاجتماع ونموه فى الغرب صادف فترة تاريخية حساسة تميزت بصراع الحضارات والقيم والمبادىء والأفكار والمعتقدات وكان الغرب فى كل ذلك ينطلق من موقع القوة والسيادة ، ولم تكن الدراسات الاجتماعية لتأخذ شكلاً مغايراً لطبيعة هذا الموقع بحث استقر فى ذهن الباحث الغربى وجود نوع من التلازم بين التفوق العسكرى والمادى وبالتالى تفوق القيم الغربية من جهة وبين الانحطاط المادى والعسكرى وإفلاس القيم فى المجتمعات المغلوبة من جهة أخرى . وقد ظلت هذه الخلفية حاضرة فى ذهن الباحث الغربى فى دراسته الاجتماعية والأنثروبولوجية لبقية الشعوب التى ينظر إليها نظرة مقارنة فى ضوء مقاييسه ومعاييره هو ، ومن ثم تأتى أحكامه على هذه الشعوب التى يصفها بالتخلف والانحطاط والبدائية وقد أكد هذه النظرة المعيارية المقارنة عالم الأنثروبولوجية الشهير إيفانز بريشارد الذى يقول : « يجب أن نتذكر أن عالم الأنثروبولوجيا حين حاول تأويل ملاحظاته على المجتمعات البدائية فإنه يقارنها دائماً ولو بشكل ضمنى بما يجده فى المجتمع الذى ينتمى إليه »(٣).

لقد عمل علماء الاجتماع على تأكيد سيادة وتفوق النمط الغربى على المستوى الثقافى والسياسى والاجتماعى على مستوى السلوك والأخلاق والقيم والنظم ... ومن العبث أن نقول إن محاولاتهم هذه كانت محاولات علمية ومحايدة وتستبعد الأحكام المعيارية وتتجرد عن المقاييس الأخلاقية .

لقد أكد ماكس فيبر - وهو واحد من أبرز من قام بالدعوة إلى ضرورة الحياد الأخلاقى وتجنب النظرة المعيارية - أكد على تفرد الحضارة الغربية والنمط الثقافى الغربى . فهو يعتقد أن العلم لم ينم إلا فى الغرب ، والغرب وحده هو الذى أقام نظاماً سياسياً مقنناً ، وليس هناك إطلاقاً ما يعادل البيوقراطية الأوروبية المكونة من متخصصين ومشرعين وفنيين ، وليس هناك اقتصاد منظم كما هو فى صورته الرأسمالية وحتى السلوك والديانات تتمتع بنفس التفوق . لقد انتهى ماكس فيبر - كما يقول جوليان فروند - إلى التساؤل عما إذا

كانت هذه الأصالة راجعة إلى صفات وراثية نظراً لما نصادفه فى الغرب وفى الغرب وحده ودون انقطاع من تعقيل أنموذجى إلى حد بعيد ، لقد عكف فيبر وبكثير من الاهتمام والفضول على العالم الغربى فى أصالته حتى إنه - يقول جوليان فروند - يخلق فينا الانطباع بأن الدراسات التى خصصها للهندوكية والصين والثقافات الأخرى لم تكن إلا برهاناً مضاضاً غايته إبراز أصالة الحضارة الغربية إبرازاً أحسن وأقوى[(٤)] .

وبالمثل يقول ريمون آرون : « إن المجتمع الصناعى وهو مجتمع أوروبا الغربية يتمتع بخاصية نموذجية وسيصبح مجتمع الإنسانية كلها ، فلم يقم دليل على أن كونت كان خاطئاً حينما اعتقد بأن بعض أبعاد المجتمع الصناعى فى أوروبا كانت لها رسالة عالمية[(٥)] .

ولسنا فى حاجة إلى أن نذكر بالنزعات العرقية التى طبعت علم الاجتماع الغربى والتى سبق الحديث عنها ولكن حسبنا أن نقول هنا « إن المجتمعات التى نعتُوها بالمجتمعات المتخلفة والبدائية ، وهى المجتمعات المنتمية للعالم غير الغربى والتى كانت موضوع دراستهم كانت مجتمعات جامدة غير قادرة على رفع أصبع واحد بالانتقاد لأساتذتها ، وقد تم تكوين النظرية تلو النظرية لإيجاد صياغة لتلك الحقائق التى كانت تعد جزءًا لا يتجزأ من الرأى الغربى عن العالم ، فالعقل الغربى كان بعيداً عن الإدراك بأن فهم الأديان الأخرى أو الحضارات الأخرى أو الثقافات الأخرى يتطلب نوعاً من التحيز المضاد وتعاطفاً مع الحقائق »[(٦)] .

٢ - النزعة الإصلاحية عند علماء الاجتماع والتزام النظرة المعيارية :

أكد علماء الاجتماع وبإلحاح على ضرورة تحليل الواقع الاجتماعى المطلوب دراسته دون تحديد للأهداف والغايات بمعنى أن مهمة علم الاجتماع مهمة تقريرية استطلاعية وصفية وليست مهمة إصلاحية غائية ، ونذكر هنا العبارة الشهيرة التى أطلقها دوركايم حين قال : « إن علم الاجتماع لا يلتزم بخلق المثال بل على العكس تماماً يتناوله كموضوع للدراسة ويحاول تحليله وتفسيره »[(٧)] . ولكننا حينما نترك الشعارات جانباً ونتعمق فى فهم ودراسة التراث الاجتماعى الوضعى نقف على النقيض تماماً ، فبالرغم مما أبداه العلماء من إصرار على هذا الشعار إلا أنهم لم يلتزموه ، وقد كانت لهم مثلهم وأهدافهم وبرامجهم الإصلاحية . إن دوركايم نفسه لم يَمَل - كما سبق أن رأينا - من التصريح بأن مهمته إصلاحية وتتمثل فى استبعاد المثل الدينية لتحل محلها المثل العلمانية .

إن دوركايم - كما يشير إلى ذلك نقاده

– يؤمن بالتقدم الأخلاق ويعتقد فى إمكان وصوله فى دراساته الاجتماعية إلى منظومة جديدة يمكن أن تكون صحتها مؤيدة بالعلم ، وقد كان يأمل في أن يكون علم الاجتماع قادراً على إحداث بِنَي اجتماعية أمتن لكى يقوم مقام البِنَي التى تداعت بسقوط التنظيم الإمبراطورى السابق [٨].

لقد سَخَّر دوركايم علم الاجتماع لأهداف إصلاحية تقوم أساساً على أسس علمانية وإلحادية ومادية قصد إحداث تغيرات عميقة داخل البنية الاجتماعية والثقافية الغربية ولم يمنعه التزامه العلمى من التصريح بأن علم الاجتماع لم يكن ليستحق ساعة من الاهتمام إذا لم يمكننا من تحسين المجتمع [٩].

وإذا رجعنا إلى الوراء نجد أن قيام علم الاجتماع فى الغرب حدد أهدافه منذ اللحظة الأولى مع جهود كونت بتحقيق إصلاحات اجتماعية تكون قادرة على القضاء على الفوضى الاجتماعية التى كان المجتمع الفرنسى يتخبط فيها بعد الثورة الفرنسية .

على أن هذه النظرة الإصلاحية لم تكن من تقاليد الرواد الأوائل فحسب ، بل امتدت عند الأجيال التالية ولم يملوا من التأكيد على أن من المهام التى يركز عليها علم الاجتماع القيام بتقويم ما هو موجود من نظم وطقوس وعادات وأيديولوجيات وما شاكلها على أساس كفاءتها الوظيفية وقابليتها للتحسين [١٠]. وواضح أن أية نظرة إصلاحية إلى المجتمع وأية محاولة فى سبيل تغيير الوضع القائم نحو نموذج اجتماعى أمثل لابد وأن يحمل تصوراً معيناً وأن ينبثق عن مقاييس معينة ويتم فى ضوء معايير تعبر عن قناعة الباحث الاجتماعى وتستجيب للغايات التى يهدف إليها .

وبالرغم من وضوح هذه الرؤية ، فإن علماء الاجتماع فى العالم الإسلامى انساقوا وراء دعاوى الميتودولوجية الوضعية بشأن استبعاد علم الاجتماع لكل نظرة إصلاحية أو رؤية معيارية ، وأكد آخرون أن علم الاجتماع الإسلامى لا يمكن أن يكون علمياً خالصاً ما لم يستبعد العناصر المعيارية منه ويلتزم المنهج الوصفى على الخصوص .

٣ – ارتباط علماء الاجتماع بالنظرة المعيارية رغم القيود النظرية :

هذه النقطة التى نثيرها ذات أهمية خاصة من حيث إنها تكشف عن التناقضات التى وقعت فيها الميتودولوجيا الوضعية ، فبالرغم من أن علماء الاجتماع كانوا يحذرون باستمرار من التوجيهات القيمية والمعيارية حيث أكدوا على أن الفصل التام بين وجهات النظر الأخلاقية والأيديولوجية والدينية عن وجهة النظر السوسيولوجية ، بالرغم من هذه التأكيدات ، فإن دراساتهم لم تكن لتخلو

من هذه التوجيهات بحيث عكست انتماءات الباحث الأخلاقية والفلسفية والأيديولوجية التى يصدر فى تحليلاته وَفق أصولها ومقرراتها كما شهد بذلك الصراع الأيديولوجى الذى يعتبر المسؤول الأول عن تقسيم النظرية الاجتماعية إلى قطبيين متصارعين ومتناقضين على كل المستويات.
لقد تعرض علماء الاجتماع الذين دعوا إلى ضرورة الدراسة الموضوعية المتحررة من القيم لنقد شديد يكشف عن الزيف الذى تحمله هذه الدعوة والتى كانت تهدف إلى تبرير وسيادة القيم والمعايير والأيديولوجيات التى يدين بها البحث. لقد أكد دوركايم أن علم الاجتماع لا يمكن أن يكون علماً فردياً أو شيوعياً أو اشتراكياً، ولابد وأن يتحرر من التوجيهات السياسية والأيديولوجية ولكن التراث السوسيولوجى الذى يصدر عن وجهة النظر الرأسمالية يسعى جاهداً إلى التأكيد على أن علم الاجتماع لا يمكن إلا أن يكون رأسمالياً، فقد دافع دوركايم عن هذا النظام ضد النظام الاشتراكى، ودافع باريتو عن دور الصفوة فى المجتمع، وهاجم الأنظمة الاشتراكية تحت تأثير القيم الرأسمالية التى يدين بها وهو تعبير عن مأزق المنهج الوضعى من حيث الانفصال التام بين التوجيهات النظرية والنتائج العملية. وقد عبر جوليان فروند عن حقيقة هذا المأزق خاصة مع دوركايم الذى اعتبره النقاد رائد الالتزام والموضوعية فى زمانه، وأكد أن الخطأ العميق الذى وقع فيه دوركايم كان حينما أعاد خلسة إدخال أحكام القيمة فى عالم الاجتماع لديه وهو الذى استنكرها بحق نظرياً، وهو بذلك أسهم فى استمرار خلط كان أول من رفضه فوقع تحت طائلة منع علم الاجتماع من الوصول إلى مرتبة النظام الوضعى والاختبارى(١١).

لقد أكدت الميتودولوجيا الوضعية فى إصرار على أن العلوم الاجتماعية ملتزمة علمياً وأن الباحث لابد وأن يقف موقفاً محايداً تجاه الوقائع والظواهر الإنسانية ولكن هذا الالتزام لم يكن أكثر من قيود نظرية قلما يتم الالتزام بها علمياً، وهو دليل على أن العلوم الإنسانية والاجتماعية هى بالفعل علوم قيمية وأن التحرر من القيم والتوجيهات مناقض لطبيعتها الأصيلة فهى أى هذه العلوم تنتقى وقائعها وتصوغ مسائلها من موقف القيمة(١٢).

٤ – قيام اتجاه جديد يدعو إلى الالتزام المعيارى:

هذه النتيجة الأخيرة التى انتهينا إليها والتى تتلخص فى أن العلوم الإنسانية علوم قيمية تعكس تصورات الإنسان ومعاييره. أصبحت تجد قبولاً عند كثير من علماء الاجتماع الوضعيين أنفسهم والذين رفضوا الاستمرار على تبنى تلك المقولات التقليدية

الزائفة ، وكانت حجتهم أن وجود علم الاجتماع الخالى من القيم لم يوجد قط ولا يمكن أن يوجد أبداً ، يقول ألكس أنكلز : « على الرغم من أن التطلع إلى علم اجتماع متحرر من القيمة أو محايد سياسياً كان هو الاتجاه السائد بين علماء الاجتماع إلا أنه وجد من عارض هذا الموقف بشدة ومن هؤلاء روبرت ليند . فقد رفض فكرة عدم ارتباط العلوم وأكد أن العلوم الاجتماعية كانت وستظل دائماً أدوات أو وسائل لمعالجة التوترات والضغوط التى توجد فى الثقافة ومن ثَم أخذ يحفز العلماءَ الاجتماعيين إلى الاستجابة للحاجات العامة إلى الإرشاد والتوجيه فى السياسة عن طريق تخطى تقليد الموضوعية العلمية . ومن هؤلاء أيضاً يقول الكاتب جونار ميرال الذى عرض هذه المسألة فى مقال له عن النظرية الاجتماعية والسياسية والاجتماعية حيث كتب يقول : « إننا بحاجة إلى وجهات نظر على أن نسلم بالتقويم ، والعلم الاجتماعى الذى ينفصل عن التطبيق يعد من وجهة النظر هذه شيئاً فارغاً تماماً ولم يحدث أن وجد هذا العلم كما لن يكون له وجود » .

ومن هؤلاء الذين ساروا فى اتجاه مماثل رايت ميلز الذى صاغ أفكاره بشكل مماثل فى كتابه عن الخيال السوسيولوجى[١٣] .

ولعلنا نجد فى هذا النص ما يكفى للدلالة على هذا المنحى الجديد الذى سار فيه كبار علماء الاجتماع فى وقت ظل فيه أتباعُ علماء الاجتماع الوضعيين فى بلادنا ملتزمين بالصيغ التقليدية والقوالب الشكلية الزائفة للموضوعية وهى نفس المقولات التى رددها بعض المهتمين بأسلمة العلوم الاجتماعية معتقدين أنهم بذلك يكسبون هذا العلم أكبر قدر من الموضوعية والعلمية ليدفعوا بذلك تلك التهمة التى وُجه بها العقل العربى والإسلامى بخصوص التزامه النظرة المعيارية والقيمية ، تلك النظرة التى قال عنها البعض إنها نظرة اختزالية تختصر الشىء فى قيمته وبالتالى فى المعنى الذى يضفيه عليه الشخص أو المجتمع أو الثقافة والتى تقوم فى مقابل النظرة الموضوعية التى تبحث فى الأشياء عن مكوناتها الذاتية وتحاول الكشف عما هو جوهرى وتحلل الشىء إلى عناصره الأساسية[١٤] . وهذه النظرة تحمل كثيراً من المغالطات على عادة العلمانيين وسوف نتبين في هذا المبحث المقبل ما سبقت الإشارة إليه من أن العقلية الإسلامية لا تقوم على النظرة المعيارية فحسب بل تتلازم فيها النظرتان المعيارية والوصفية معاً ، وهى نظرة ليس أمام العلمانيين سبيل إلى إنكارها أو التقليل من قيمتها العلمية وبالذات بعد أن قامت الدعوة إلى التزام التحليل السوسيولوجى بالنظرة المعيارية والقيمية . إن وجهة النظر هذه كما يقول النقاد الاجتماعيون أصبحت تشكل أحدث قناعات علماء الاجتماع وقد صرح

بذلك الكاتب الانجليزى لوى ووث الذى يقول : « إذا كانت المناقشات التى دارت حول الموضوعية فى الماضى تنطلق مؤكدة ضرورة إزالة وحذف كافة التحيزات الفردية والتعرضات الجماعية فإن منهج البحث الحديث يدعو إلى المزيد من استرعاء الانتباه للأهمية الإيجابية الخاصة والمعرفة بكل تلك التحيزات والتعرضات . فبينما كان منهج البحث القديم يحدد الموضوعية بفصل الموضوع وعزله عن الذات فإن منهج البحث الجديد يؤكد العلاقة الوثيقة القائمة بين الموضوع والذات العارفة المدركة . وتقول أكثر وجهات النظر حداثة بأن الموضوع يبرز من الذات حيث تتركز مصلحة الذات فى مجرى الخبرة على مظهر خاص من مظاهر العالم »[١٥] .

كثيراً ما يردد أتباع النظرية الاجتماعية الوضعية فى بلادنا أن علم الاجتماع – بما فى ذلك علم الاجتماع الإسلامى يهتم بما هو كائن لا بما ينبغى أن يكون ، ولكن نقاد الوضعيين المتحررين من ثقل التبعية يقفون موقفاً معاكساً تماماً . لقد استقر فى عرف علماء الاجتماع بالفعل ألا يكلفوا أنفسهم عناء التورط فى رسم الأهداف والغايات ولكننا – يقول لوى ووث – عندما ندرس ما هو كائن لا نستطيع أن نتحاشى كلياً ما يجب أن يكون ، فحوافز العمل وأهدافه تكون فى الحياة البشرية جزءاً من العملية التى يتم بموجبها إنجاز العمل ومعرفة الحوافز جوهرية وأساسية فى البحث عن العلاقة القائمة بين الجزء والكل . وإذا كانت العلوم الاجتماعية – يقول الكاتب – تهتم بالمواضيع ذات المعانى ولها قيم فيجب على الباحث الذى يرغب فى معرفتها القيام بذلك عن طريق وضع مقولات تعتمد بدورها على ما لديه من قيم ومعانى يسبغها على تلك المواضيع . ونشير هنا إلى أن هذا المنحى الجديد ليس مجرد وجهة نظر قد تكون مقبولة أو مرفوضة ، وإنما أصبح يشكل اتجاهاً متميزاً بعد أن نال العنصرُ القيمى الاعترافَ الرسمى فى المعرفة الاجتماعية كما يذكر الكاتب[١٦] .

ومن هنا فإن دعوتنا إلى ضرورة التزام علم الاجتماع الإسلامى بالنظرة المعيارية لن تكون دعوة خجولة أمام الاعتراضات الشديدة التى تواجهها وإنما نطرحها على أساس أنها تشكل تحدياً يتجاوز هذه الاعتراضات التى لا زالت ترتبط بالمفاهيم الكلاسيكية التى تجاوزتها النظرية الاجتماعية نفسها .

علم الاجتماع الإسلامى والتزام النظرة المعيارية

١ – المعيارية بين المعنى الوضعى والإسلامى :

تأكد لدينا من خلال المبحث السابق أن

التزام النظرة المعيارية والقيمية قد رافقت النظرية الاجتماعية منذ بذورها الأولى حيث ارتبطت بالنزعة الإصلاحية ، كما أن علماء الاجتماع بالرغم من كثرة تحذيراتهم من خطر التوجيهات القيمة وتظاهرهم بالتزام المنهج الوصفي التقريري ظلوا ملتزمين بقيمهم ومعتقداتهم . وأخيراً وقفنا على هذا المنعطف المنهجي الخطير الذي دعا إلى ضرورة تجاوز النظرة التقليدية لمعنى الموضوعية ، وهذا يعني أن النظرية الاجتماعية سواء اعترف روادها بذلك أم لا قد ظلت عملياً مرتبطة بالتوجيهات القيمية وملتزمة بالنظرة المعيارية في تفسيراتها وتحليلاتها ، وفي ما يصدر عنها من قرارات وتصدر عنه من أحكام .

على أن دعوتنا نحن إلى الالتزام المعياري لن تكون دعوة مقنعة وزائفة ، بمعنى أننا لن تعيد مأساة الميتودولوجيا الوضعية بحيث نؤكد على المستوى النظري التزامنا بالمنهج الوصفي التقريري في الوقت الذي نعمل فيه على تمرير قيمنا ومفاهيمنا وتسويغ معاييرنا . فالتزامنا بالنظرة المعيارية يأخذ شرعيته وأصالته من المنهج الذي يؤكد على ضرورة تجاوز المستوى الوصفي إلى المستوى المعياري كما سنوضح بالتفصيل .

إن كثيراً من المحاولات التي سعت إلى أسلمة العلوم الاجتماعية رغم الجهود المشكورة التي قدمتها لم تكن قادرة على اقتناعها بهذه الفكرة والسبب في ذلك يرجع إلى تصورهم الخاص لمعنى المعيارية التي ارتبطت في أذهانهم بالمعنى الغربي والوضعي ، وهو معنى سلبي إلى حد بعيد ، وهذا يقتضي منا أن نميز بين المعيارية المتعارف عليها وهو المعنى الشائع في الكتابات الاجتماعية الوضعية وبين المعنى الإسلامي لهذا المفهوم . وفي رأيي أن هناك فارقين أساسيين يحددان استعمال هذا المفهوم في كل من النسق الوضعي والإسلامي .

أ - **الفارق الأول :** تطلق كلمة معيار بمعناها الوضعي على النموذج المتخذ أساساً للقياس وما ينبغي أن يكون عليه السلوك العام والمواقف الجماعية بالنسبة للمشاعر السائدة في المجتمع(١٧) .

ويطلق مصطلح المعيار الاجتماعي على قاعدة أو مستوى سلوكي تحدده التوقعات المشتركة لشخصين أو أكثر اعتماداً على السلوك الذي يعتبر ملائماً من وجهة نظر المجتمع(١٨) .

وواضح أن تحديد معنى المعيار أو المعيار الاجتماعي أو المعيارية بهذا الشكل بحيث يستند إلى المقاييس المتعارف عليها اجتماعياً وعرفياً معناه فتح الباب أمام النزعات الذاتية ووجهات النظر الشخصية التي تتعدد بقدر تعدد المثل الاجتماعية ومن ثم فهي معايير نسبية قابلة للاختلاف والتعارض زماناً

ومكاناً مع العلم . إن السوسيولوجيا قامت أساساً لمحاربة النزعات الذاتية والشخصية لتحل محلها النزعة الموضوعية العلمية الخالصة . ومن هنا استهدفت استبعاد الأحكام المعيارية . وعلى العكس تماماً من هذه النظرية الوضعية فإن المعيارية فى المفهوم الإسلامى لا تستند إلى المقاييس الاجتماعية بل تأخذ معاييرها من الوحى نفسه الذى يتجرد عن كل النزعات الشخصية والذاتية ، وهذا هو الفارق الأساسى بين المفهومين . فالمفهوم الأول له معنى ذاتى والثانى له معنى موضوعى . ومن ثم فليس لنا أن نستبعد النظرة المعيارية مادامت العلةُ الأساسية التى من أجلها استبعدتها الميتودولوجيا الوضعية منتفيةً .

ومن هنا نقول – وفى غير تردد –: إن المحاولات التى استهدفت استبعاد النظرة المعيارية من علم الاجتماع الإسلامى لم تكن مؤسسة على فهم واضح ولم تكن قادرة على التمييز الواعى بين المعنيين بقدر ما كانت تنبثق عن تقليد لما هو سائد وشائع فى الغرب .

ب – الفارق الثانى : بخصوص الدلالة العلمية للمعيارية ، يستخدم هذا اللفظ للدلالة على المنهج المعيارى الذى يقابل المنهج الموضوعى أو الوصفى التقريرى . فلفظ « المعيارى » كما ورد فى معجم العلوم الاجتماعية صفة مشتقة من معيار وتستخدم فى وصف ما ليس تقريرياً أو واقعياً بل ما ينبغى أن يكون بالنسبة إلى مقاييس معينة ، واستخدم هذا المصطلح فى التقسيم التقليدى للعلوم ، فهى إما علوم وصفية أو علوم معيارية : الأولى تهتم بدراسة ما هو كائن مثل علوم الطبيعة والبيولوجيا .... والثانية تهتم بدراسة ما ينبغى أن يكون[19] . وبناء على هذا التصور ركزت الميتودولوجيا الوضعية على النموذج الطبيعى وطبقته فى مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية .

وهذا التصور يقوم فى أساسه على وجود تعارض بين المنهجين بمعنى أن الدراسات الإنسانية إما أن تكون وصفية تقريرية ومن ثَم تكون علمية وإما أن تكون معيارية وغير علمية . وقد عكس هذا التصور الوضعى علماء الاجتماع فى بلادنا ، ومن بينهم بعض الباحثين الذين سعوا إلى أسلمة العلوم الاجتماعية أنفسهم ، يقول الدكتور زكى محمد إسماعيل : « إن علم الاجتماع يدرس النظم والظواهر الاجتماعية لا فى كونها ظواهر مطلقة من قيود الزمان والمكان وإنما من خلال وجودها فى زمان ومكان معين وهذا هو الأساس الذى يميز علم الاجتماع كعلم عن الفلسفة كفكر تقديرى يعبر عما ينبغى أن يكون من أفكار وتصورات الفلاسفة[20] .

أما الميتودولوجيا الإسلامية فهى لا ترى وجود مثل هذا التعارض مطلقاً ، فالمسألة

ليست مسألة تعارض وتقابل بقدر ما هى مسألة تكامل وتطابق ، بمعنى أن هناك تلازماً بين المعيارية والوضعية ، فالمنهج الإسلامى منهج وصفى تقريرى أولا ومعيارى قيمى ثانياً ، وهذا هو الفارق الأساسى مع الميتودولوجيا الوضعية التى تفصل بين الاثنين وتقابل بينهما وهو افتعال لا نرى له مبرراً على الإطلاق . هذه الفكرة الأخيرة التى انتهينا إليها نعتقد أنها متفقة تماماً مع مضمون الوحى ومنطوق الكتاب والسنة وهى مستوحاة من دلالة الآيات التى سنعرض نماذج منها ، ومن ثم نرى أن دعوة المهتمين بعلم الاجتماع الإسلامى بالذات إلى الفصل بين المنهجين لم تكن منطلقة من وحى الإسلام بقدر ما كانت تعكس الأفكار المعاصرة الشائعة .

٢ - تلازم الوضعية والمعيارية فى الميتودولوجيا الإسلامية :

هناك طائفة من السوسيولوجيين الإسلاميين رفضوا المعنى الشائع للمعيارية وألحوا على ضرورة التزام الباحث الاجتماعى المسلم بمرحلتين متتابعتين فى عملية البحث . فى المرحلة الأولى يجتهد الباحث من أجل أن يفهم الواقع الاجتماعى المدروس ويكشف قوانين الحركة والتطور والتكامل فيه ، ويقف على عوامل الانحطاط والارتقاء ، وفى أثناء هذه العملية لا يكون لديه أى التزام أو تعصب ما أو إدراك الحقيقة ومعرفة الواقعة المطروحة للبحث ، وبعد أن يتعرف عليها ويكتشف أبعادها تأتى المرحلة الثانية وهى التى يحدد فيها أهدافه وغاياته ويعطى فيها تقويماته ويعلن فيها تقويماته ويعلن فيها عن مواقفه[٢١] .

فالمرحلة الأولى من البحث تعتبر مرحلة تقريرية محضة يهدف فيها الباحث إلى اكتشاف الواقع الاجتماعى موضوع الدراسة وهى مرحلة أساسية باعتبارها تجسد الواقع الاجتماعى أمام الباحث كما هو فى حقيقته وتدرسه دراسة موضوعية تكشف عن مدى العيوب التى يعج بها المجتمع . واكتشاف هذه العيوب عن طريق مراقبة سلوك الناس وتصرفاتهم تعتبر بالفعل خطوة أساسية لأي إصلاح أو تقويم ولن يتأتى إصلاح ما إلا بالمرور بهذه المرحلة إذ بالوقوف على هذه الانحرافات نستطيع تشخيصها ومعالجتها . ومفرق الطريق بين نظرتنا هذه وبين النظرة الوضعية تكمن فى أن الوضعية تقف عند حد الوصف ومن ثم يكتسى السلوك الاجتماعى السائد بصبغة الشرعية بينما يتجاوز الباحث المسلم مرحلة الوصف إلى مرحلة التقويم وطرح البديل فى ضوء مقاييس يستقيها من انتمائه الأيديولوجى أو المذهبى المستمد من الوحى .

فعملية التقويم تأتى بعد عملية البحث الموضوعى الذى يستوفى شروط الاستقصاء

والتحرى والضبط ، وهى تجسد نظرتنا إلى العلم على أنه ملتزم أخلاقياً وليس حيادياً كما هو الأمر مع العلمانية أو الوضعية التى تقوم على مبدأ العلم للعلم .

إن الاقتصار على الدراسة الوصفية الاستطلاعية يجعل من العلم أداة عقيمة يفقد معها دلالته ووظيفته ، فالباحث الاجتماعى لابد وأن يتخذ موقفاً بالنسبة لما يعلم وما ثبت له من الحقائق ، وهو أولى وأحق بهذه العملية من السياسيين والمتعصبين والعامة والجهال[٢٢].

وهذا التصور الذى نقدمه نعتقد أنه متفق مع مبادىء الوحى ومقرراته ومطابق لحديث القرآن عن الظواهر الاجتماعية حيث يتجاوز تقرير الحقائق إلى تقييمها وتحديد موقف حاسم منها سواء كان هذا الموقف سلبياً أو إيجابياً . فحين يتحدث القرآن عن ظاهرة ما فإنه يجسدها كما هى فى حقيقتها وكما عيشت فى واقعها ويحدد مواصفتها ولكنه يتجاوز هذا الأسلوب التقريرى ليعطى تقويماً محدداً ويسجل موقفاً معيناً إزاء تلك الظاهرة .

وتوضيحاً لهذه الفكرة نعرض لهذه الآية كمثال يبين تلازم هذين المستويين ، يعرض القرآن وصفاً لطبيعة الأعراب كفئة منعزلة وبعيدة عن مراكز التأثير تكونت لديهم أخلاقيات خاصة ومرتبطة بطبيعة التبدى والجفاء . وهذه المواصفات تقررها الآية الكريمة : ﴿ الأعراب أشد كفراً ونفاقاً وأجدر ألا يعلموا حدود ما أنزل الله ﴾[٢٣].

فالقرآن يسجل هنا ظاهرة فى حياة الأعراب وهى الجفاء والبداوة المستحكمة وما يستتبع ذلك من شدة الكفر والنفاق وعدم مراعاة الحدود الشرعية ..... وهذه كلها مواصفات يسجلها القرآن فى حق جماعة معينة . غير أن المتعمق فى فهم النص القرآنى يجد أن النص أو الآية توحى بدلالة أبعد من هذا الوصف الظاهرى حيث تُشعر القارىء بأن هذه الحالة غير مطلوبة ولا مرغوب فيها وهنا يتجاوز الحديث القرآنى مستوى الوصف والتقرير إلى مستوى الأحكام حيث جاءت الآية فى معرض الذم وسجلت موقفاً سلبياً إزاء هذه الظاهرة . وبالمثل فإن حديث القرآن عن تجارب السابقين فيه استقصاء لأحوالهم وتعرف على أخلاقياتهم ووصف لسلوكهم وتصرفاتهم . وهذه الأمثلة التى ساقها القرآن تعبر عن تجارب بشرية سابقة عيشت فى ظروف معينة كانت لها ملابساتها الخاصة بها ولكن حديث القرآن عن هذه التجارب سرعان ما يتجاوز الأسلوب الوصفى إلى إعطاء تقييم شامل لتلك الوقائع التاريخية وإبراز الدوافع الكامنة وراء الدمار والانحطاط أو السمو والارتقاء ومن ثم يدعو إلى أخذ العبرة بتلك التجارب

وفهم مغزاها . فلم يكن الوحي ليحصر هدفه في مجرد الإخبار عن تجربة بشرية اجتماعية مضت دون أن يستثمر بعمق هذه التجربة ، ولذلك نجد التركيز على الحديث وأسبابه ونتائجه دون التركيز على عناصر الحدث ومكانه وتاريخه .....، والغرض ثابت لا يتخلف : إعطاء تقييم صحيح للوقعة والاستفادة منها في التجارب البشرية المعاشة أو اللاحقة ، وهو ما تنص عليه الآية صراحة : ﴿ يريد الله ليبين لكم ويهديكم سنن الذين من قبلكم ويتوب عليكم والله عليم حكيم ﴾[٢٤].

فالقرآن حين يتحدث عن ظاهرة ما يتناولها من الوجهتين : الوصفية والمعيارية معاً ، وهما أسلوبان متلازمان على الدوام لا ينفصل أحدهما عن الآخر ومن ثم نقول إن المنهج القرآني في الحديث عن الظواهر الاجتماعية منهج هادف ، وليس مجرد وصف وتقرير ، فهو إلى جانب كونه موضوعياً يعبر عن الحقائق الاجتماعية كما هي في الواقع ، ويبرز الأسباب والمؤثرات الفاعلة ولا يسقط من حسابه النظرة المعيارية التي تبرز العناصر الإيجابية أو السلبية في الظاهرة .

ونسجل هنا أن كل إخلال بأحد الجانبين إخلال بالمنهج العلمي ككل ، فالاكتفاء بتحديد المثل والغايات تجاهل للواقع بحيث يتيه الباحث في المثاليات وتحديد المثل والغايات دون أن يكتسب أرضية صلبة يقيم عليها بناءه ، كما إن الاكتفاء بالوصف والتقرير يفقد العلم رسالته في الحياة ويجعله مجرداً من أهدافه المرجوة .

الحياد الأخلاقي بين الميتودولوجيا الوضعية والإسلامية

١ - الميتودولوجيا الوضعية والحياد الأخلاقي للعلم

كان لهذا التوجه المنهجي الذي سارت فيه الوضعية نتائج خطيرة على المستوى الاجتماعي والأخلاقي ، فلم يعد الأمر يقتصر على تجاهل القيم الأخلاقية واستبعادها من مجال الدراسة فحسب ، بل إن هذا الفصل المنهجي أدى إلى تبرير الواقع الاجتماعي الفاسد بالتأكيد على القيم السائدة أياً كان طبيعتها وبغض النظر عن سلبياتها أو إيجابياتها . إن استبعاد النظرة المعيارية النقدية من مجال الدراسة معناه قبول هذا الواقع كما هو ؛ لأن السبيل الوحيد إلى إدراك حقيقة المجتمع هو استقراء المحسوس كما يمثله سلوك الناس وتصرفاتهم ، والقيم السائدة في وسط اجتماعي ما - حسب الوضعية - مهما كانت طبيعتها تعبر عن ظواهر صحية وسليمة لأنها تعبر عن رغبات المجتمع واتجاهه الأخلاقي ، ولا يملك أحد أن يغير من هذا الاتجاه في ضوء نظرة نقدية معيارية تحدد مثلاً وقيماً غير التي

يرتضيها السير الطبيعى للمجتمع . فالمقياس الذى تتحدد وَفقه المثل الاجتماعية يتحدد وَفق ما هو موجود وشائع بين الناس . ويدلنا على ذلك المقياس الذى يستخدمه علماء الاجتماع فى اعتبار ظاهرة ما سليمة أو مرضية . فالظاهرة الاجتماعية تعتبر ظاهرة سليمة بالنسبة إلى نموذج اجتماعى معين ، وفى مرحلة معينة من مراحل تطوره إذا تحقق وجودها فى أغلب المجتمعات التى تتحد مع النموذج السابق فى النوع ، وإذا لوحظت هذه المجتمعات فى نفس المرحلة المقبلة فى أثناء تطورها هى الأخرى »(٢٥) .. فتنوع الظاهرة وامتدادها عبر فترات زمنية فى مجتمعات متشابهة هو المقياس المعتبر والمعيار هنا هو ما يقوم به أكبر عدد من الناس وليس ما تتمتع به الظاهرة فى حقيقتها من حيث كونها ظاهرة مستحسنة أو مستهجنة ، فظاهرة الزنا مثلاً وَفق هذا المقياس تعتبر ظاهرة سليمة ، وقد كانت نتيجة البحث الجنسى المتحرر من القيم الذى أجراه الباحث الاجتماعى كينزى هى تحول الانتباه عن الزنا والتركيز على منع الحمل(٢٦) ، فالزنا فى حد ذاته لا يشكل ظاهرة مرضية ولا يعبر عن انحطاط أخلاقى وهو ليس مشكلة اجتماعية لأن الرذيلة فى عرف علماء الاجتماع تطلق على السلوك المنافى لعرف الجماعة فى زمن معين ومكان معين ولذلك يقول عالم الاجتماع سمنر : « إن العفة الجنسية هى التوافق مع تيار التحريم السائد فى العلاقات الجنسية » ، وهو نفسه يقول : « إن الأعراف تصنع المجتمع »(٢٧) .

٢ - الميتودولوجيا الإسلامية والحياد الأخلاقى :

إن طرح القضية بهذا الشكل ينتهك مطلباً حاسماً للميتودولوجيا الإسلامية التى تقوم على الالتزام الأخلاقى وليس الحياد الأخلاقى . إن علماء الاجتماع الوضعيين حينما قرروا أن الحياد الأخلاقى شرط فى الموضوعية العلمية كانوا متأثرين بالجو الاجتماعى والثقافى اللذين يعيشونهما ، فالقواعد الأخلاقية فى بيئاتهم لا تحددها مقررات سماوية وإنما ترجع إلى عوائد الناس وما استقر عليه أعرافهم ، فيكون دور الباحث هو مراقبة الأحداث ورصدها من الخارج . وهذه المسألة تشكل الفارق الأساسى الذى يميز الميتودولوجيا الوضعية عن الإسلامية التى تفترض وجود نمط اجتماعى مثالى ينبغى العمل على تحقيقه واقعياً فى حياة الناس وقطاعات المجتمع . والباحث الاجتماعى المسلم حينما يتعرض بالتحليل لما هو كائن وواقع فى المجتمع لابد وأن يضع نصب عينه هذا المثال وهذا النموذج الذى يريد أن يرتفع إليه الواقع الاجتماعى ، فهو يعمل دوماً على النقد والتقويم .

إن عالم الاجتماع الإسلامى لابد وأن

يهتم بالقيم باعتباره يقوم بدراسات مقارنة بين الحالة المدروسة وبين النمط الاجتماعى المثالى أو النموذج الإلهى وهو المجتمع الذى ينشد تحقيقه ، وفى ضوء هذه المقارنة يجد نفسه مضطراً لكى يطرح البديل النافع ، فمهمته التغيير نحو الأحسن ، وكل عمل من هذا القبيل لن يتأتى فى التزام الحياد .

يقول الدكتور راجى إسماعيل الفاروقى : « إن إضفاء الصبغة الإسلامية على العلوم الاجتماعية لابد وأن يبين العلاقة بين الواقع المدروس بذلك الجانب أو الجزء من النموذج الإلهى المناسب له ، ولما كان النموذج الإلهى هو العادة أو الناموس فإن الواقع ينبغى أن يحققه ، وتحليل ما هو كائن ينبغى ألا يُغَيِّبُ عن نظره ما ينبغى أن يكون . بالإضافة إلى ذلك فإن النموذج الإلهى ليس غائباً فقط ومتمتعاً بشكل وجود منقطع الصلة بالواقع ، إنه واقعى بمعنى أن الله تعالى قدر احتواء الواقع إياه ، إنه نوع من الوجود الفطرى غرسه الله برحمته فى الطبيعة الإنسانية وفى الفرد الإنسانى أو المجموع وفى الأمة بوصفها تياراً مستمراً للوجود يستخرجه العمل المعنوى إلى حيز الفعل والتاريخ . ولهذا فإن كل تحليل عملى يحاول - إذا كان إسلامياً - أن يكشف هذا النموذج الإلهى الموجود بالقوة فى الشؤون البشرية وأن يبرز ذلك الجزء الفعلى منه وذلك الجزء الموجود بالقوة ، وأن يكشف عن عوامل تحقيق اكتمال عملية الاحتواء أو فاعليتها»[٢٨] . فالباحث المسلم الذى يدرس ويقارن مجتمعاً ما فى ضوء الصورة التى يحملها عن النموذج الإسلامى أو النمط المثالى لا يمكن أن يلتزم الحياد الأخلاقى فعمله نقدى تقويمى . إن التزام الحياد الأخلاقى فى البحث الاجتماعى يعود بالنقص على جوهر المنهج الإسلامى نفسه لأنه ينكر الأساس الذى يقوم عليه وهو مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر بالمصطلح الشرعى أو الأحكام التقويمية بالمصطلح الاجتماعى .

إن الباحث المسلم يوجه جهوده إلى اكتشاف العناصر السلبية داخل المجتمع الإسلامى - قصدَ اقتلاعها ، واكتشافِ العناصر الإيجابية فيه - قصدَ تثبيتها ، فهى عملية تتراوح بين النفى والإثبات . نفى السلبيات وتثبيت الإيجابيات ، وبالمصطلح القرآنى هى عملية بين الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر .

وهذه العملية التى تعتبر بالفعل جوهر الإسلام ، لا يمكن أن تتحقق فى عالم الواقع فى غياب هاتين العمليتين المتلازمتين : الوصف الدقيق للواقع المعاش قصد اكتشاف أوجه الخلل فيه ، ثم تقييمه تقييماً سليماً قصد تحقيق النموذج الاجتماعى المطلوب والمزاوجة بين هاتين العمليتين تمثل بحق المساحة المشتركة بين الدراسات الفقهية والدراسات الاجتماعية فى الثقافة

الإسلامية ، فأثناء عملية البحث نجد كلاً من الفقيه وعالم الاجتماع يجتاز نفس المراحل وإن اختلفت الغاية عند كل منهما .

فالفقيه يوجه اهتمامه إلى ملاحظة سلوك الناس قصد التعرف على وجه المصلحة التى تكون مناطاً للحكم الشرعى ، فإذا تحقق من وجود مصلحة معتبرة شرعاً فى أعراف الناس وعوائدهم كانت مناطاً للحكم الشرعى ، وأخذت بعين الاعتبار فى عملية التشريع . وهو فى هذه المرحلة من البحث التى تعتمد التتبع والملاحظة والمعايشة يصب اهتمامه على الفعل الإنسانى فى حد ذاته باعتبار أن كل فعل يصدر عن إنسان ما هو إلا فعل اجتماعى يعبر عن سلوك اجتماعى ما ، وكل سلوك اجتماعى لابد فيه للإسلام من حكم ؛ فعمل الفقيه هذا عمل ميدانى من حيث إنه يهدف إلى التعرف على أفعال الناس والكشف عن طبيعة المعاملات والسلوكيات التى تربط بينهم واكتساب خبرة دقيقة بالوقائع والنوازل التى ستكون محل تقييمه وأحكامه ، وهو فى نفس الوقت عمل معيارى فى حد ذاته لأنه لا يقف عند حدود الاستقصاء للنوازل بل يتجاوز ذلك إلى تقييم الفعل من وجهة نظر الشرع .

وعمل عالم الاجتماع لا يختلف كثيراً عن عمل الفقيه ، فهو وصفى ميدانى ومعيارى فى نفس الوقت . فعلى المستوى الأول من الدراسة ، مستوى التعرف على أحوال الناس وعوائدهم وأعرافهم وأخلاقياتهم وسلوكياتهم وكل ما يصدر عنهم من تصرفات اجتماعية يتفق مع عمل الفقيه تماماً ، ولكن عالم الاجتماع يختلف عمله عن الفقيه من حيث الغايات والأهداف التى يرمى إليها ، فإذا كان الفقيه يهدف من وراء عمله الميدانى إلى إصدار حكم شرعى فإن السوسيولوجى يهدف إلى التعرف على مواقع الخلل قصد المقارنة الدقيقة بين ما هو عليه واقع الناس وبين المجتمع النموذجى المطلوب تحقيقه وَفق توجيهات الوحى فكل منهما ينظر إلى الواقع الاجتماعى نظرة موضوعية فاحصة ونظرة نقدية معيارية ، والأول يقصد الفتوى وإصدار الحكم وهذا بحد ذاته عمل إصلاحى قيمى ، والثانى يقصد اكتشاف الخلل والعمل على الترشيد والتوجيه .



هوامش

(١) مقدمة الترجمة العربية لكتاب بوتومورو : تمهيد فى علم الاجتماع ص : ١٦ ترجمة محمد الجوهرى وآخرون - دار المعارف - ط . ع/١٩٨٠ .

(٢) هذه العبارات جميعها مأخوذة من المحاولات الداعية إلى أسلمة العلوم الاجتماعية والتأسيس المنهجى لعلم اجتماع إسلامى . وأذكر منها المراجع الآتية : علم الاجتماع الإسلامى ، د . زيدان عبد الباقى ، ص١ ، علم الاجتماع الإسلامى د . سامية مصطفى الخشاب ، ص٦٣ ، نحو علم الاجتماع الإسلامى ، د . زكى محمد إسماعيل ، ص : ٧ ، نحو علم اجتماع إسلامى ، أ . أحمد المختارى ، مجلة المسلم المعاصر العدد : ٤٣ ، ص٥٢ ، التفكير الاجتماعى دراسة تكاملية للنظرية الاجتماعية د . أحمد الخشاب ، الفصل الخاص بعلم الاجتماع الإسلامى ، ص : ١٦٨ .

(٣) الأنثروبولوجيا الاجتماعية إيفانز ريتشارد - ترجمة أحمد أبو زيد - الهيئة المصرية العامة للكتاب - ط/٦/ القاهرة / ١٩٨٠ ص : ٣٠ .

(٤) علم الاجتماع عند ماكس فيبر - جوليان فروند - ترجمة تيسير شيخ الأرض - منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومى - دمشق/ ١٩٧٦ - ص : ١٣٣ - ١٣٥ .

(٥) Les étapes de la pensée sociologique Raymon Aron P : 86 , Edition Galimard 1967 .

(٦) مقال بعنوان : صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية د . إسماعيل الفاروق . مجلة المسلم المعاصر عدد : ٢٠ ص : ٣٠ .

(٧) Sociologie et philosophie, E . Burkheim, 141 .

(٨) علم الاجتماع عند ماكس فيبر ، جوليان فرويد ، ص ١٥ .

(٩) Les étapes de la pensée sociologique, R . Aron, P : 369

(١٠) مجلة الثقافة العالمية العدد : ٥ ص : ٢٤ السنة : ١/١٩٨٢ مقال بعنوان : حول مستقبل نظرية علم الاجتماع بقلم تيودور إبيل .

(١١) علم الاجتماع عند ماكس فيبر ص : ١٥ .

(١٢) الموضوعية فى العلوم الإنسانية د . صلاح قنصوه . ص : ١٨٣ . دار الثقافة للطباعة والنشر/ القاهرة/ ١٩٨٠

(١٣) مقدمة فى علم الاجتماع ألكس أنكلز ص : ١٨٨ ، ترجمة محمد الجوهرى وآخرون الطبعة الرابعة دار المعارف القاهرة/١٩٨٠ .

(١٤) تكوين العقل العربى ص : ٣١ د . محمد عابد الجابرى دار الطليعة بيروت الطبعة الأولى ١٩٨٤ .

(١٥) مقدمة الترجمة الإنجليزية لكتاب كارل مانهايم : الأيديولوجيا والطبائية ص : ٤٠ . ترجمة عبد الجليل الطاهر ، مطبعة الإرشاد - بغداد/ ١٩٦٨ .

(١٦) المصدر السابق : ص ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٤ .

(١٧) معجم العلوم الاجتماعية ص : ٥٥٦ . تأليف مجموعة من الأساتذة مراجعة د . إبراهيم مدكور . الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة : ١٩٧٥ .

(١٨) قاموس علم الاجتماع د . محمد عاطف غيث . الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩ ص : ٣٠٤ .

(١٩) معجم العلوم الاجتماعية : ص : ٧٥٧ .

(٢٠) نحو علم الاجتماع الإسلامى ، ص : ٤ . زكى محمد إسماعيل دار المطبوعات الجديدة ، الأسكندرية/ ١٩٨١ .

(٢١) العودة إلى الذات د . على شريعتى ص : ٣١٢ . ترجمة إبراهيم دسوق دار الزهراء للإعلام العربى/ القاهرة ط : ١٤٠٦/١ .

(٢٢) العودة إلى الذات ص: ١٩١ .

(٢٣) التوبـــة/ ٩٨ .

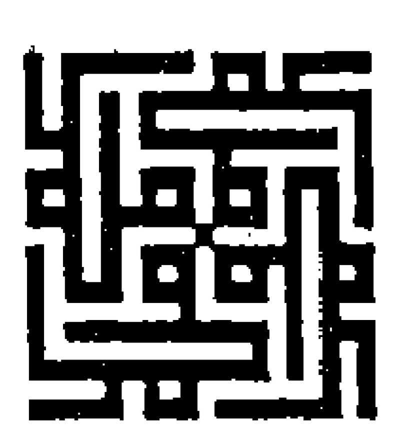
(٢٤) النســاء/ ٢٦ .

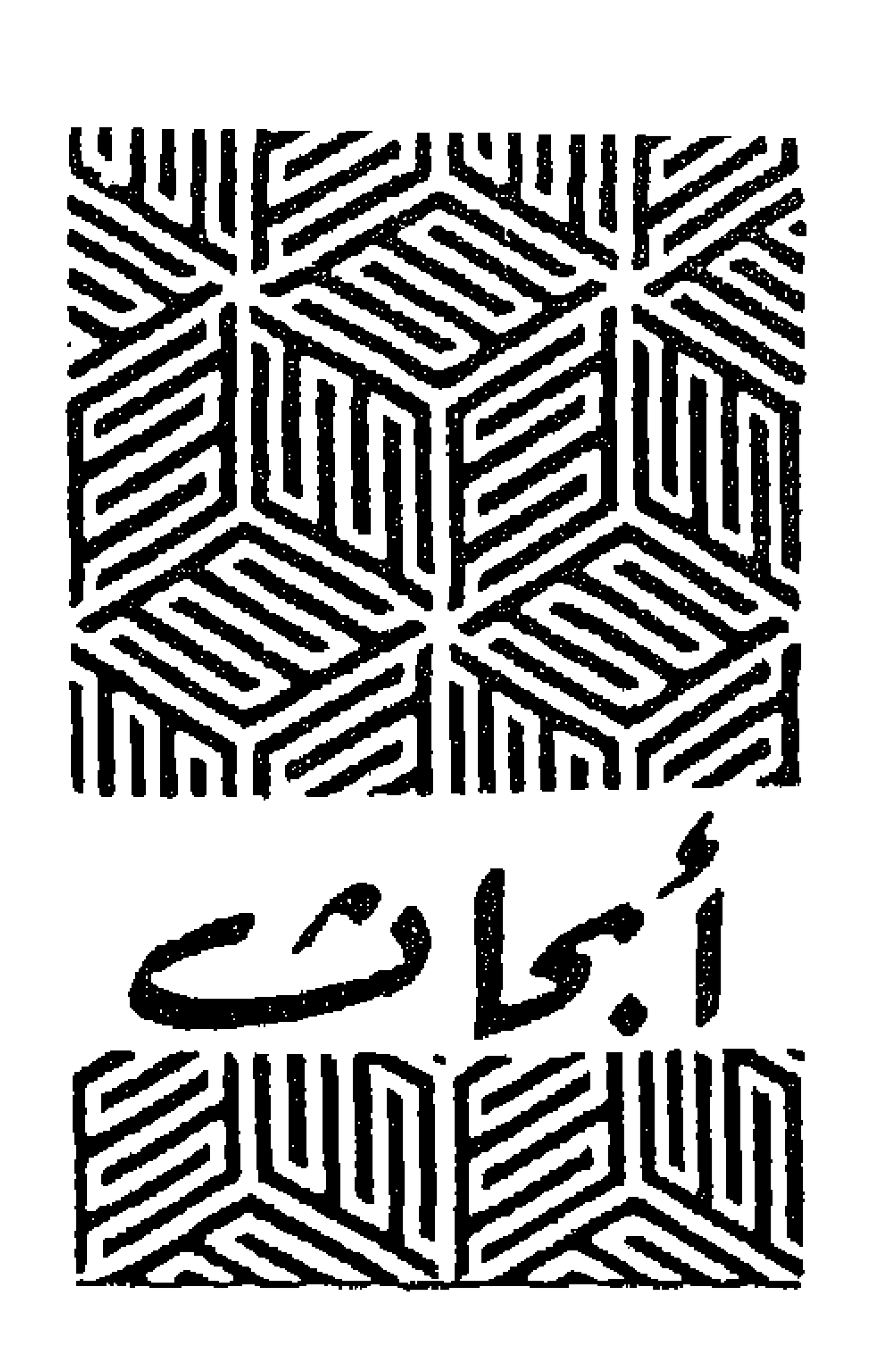
(٢٥) قواعد المنهج فى علم الاجتماع أميل دوركايم ص : ١١٦ ترجمة محمود قاسم مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٠ .

(٢٦) مقال سابق للدكتور إسماعيل راجى الفاروقى مجلة المسلم المعاصر عدد ٢٠ ص ٣٤ .

(٢٧) نقلا عن القيم والعادات الاجتماعية فوزية دياب ص : ٦٥ – فوزية دياب – دار الكتاب العربى للطباعة والنشر – القاهرة – ١٩٦٦ .

(٢٨) مقال بعنوان : إضفاء الصبغة الإسلامية على العلوم الاجتماعية ، د . إسماعيل راجى الفاروق ، ضمن كتاب : العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية ص : ٣٢ شركة مكتبة عكاظ/ جامعة الملك عبد العزيز/ ١٩٨٤ .





نحو نظرية إسلامية عن البيئة

أ. ضياء الدين سردار

ترجمة أ. سمية البطراوى

يرتبط مستقبل الجنس البشرى بشكل جوهرى بموقفه من البيئة . ولذلك ينبغى النظر فى مواقفنا تلك – لكى نكشف الأسباب الهامة لورطتنا البيئية الحالية .

لقد تتبع العلماء الغربيون للموقف البشرى المعاصر جذورَ أزمتنا البيئية وأرجعوها إلى الموقف اليهودى – المسيحى من الطبيعة فإن هذا الموقف وما يصاحبه من ميراث تقليدى وثقافى هو المسئول عن الأخطار الموضوعية السبعة التى تهدد المستقبل الإنسانى ألا وهى : (١) انطلاق التكنولوجيا الموجهة إنتاجيا والذى أدى بدوره إلى نضوب موارد الأرض الطبيعية . (٢)الضغط الكلى والفردى على الأرض والبيئة . (٣) الزيادة المستمرة فى المخلفات . (٤)المخزون من الأسلحة النووية والكيميائية والبيولوجية الذى يكفى لتدمير الأرض بضع مرات . (٥) النمو الهائل للسكان وتراكمهم فى مناطق حضرية واسعة وانعزال الإنسان عن بيئته وعن الطبيعة . إن كل اتجاه من تلك الاتجاهات يمثل خطراً رئيسيا يهدد رخاءنا الجماعى بل وبقاءنا .

ويحاول علماء – أمثال فرايزر دارلنج Frazer Darling وثيـــودور روزاك Theodore Roszak والسيد جوفرى فيكرز Geoffrey vickers ولين وايت الصغير Lynn white أن يبرهنوا أن هذه المخاطر ما هى إلا نتاج النظام الأخلاق الغربى . وجذور أزمتنا الأيكولوجيـة

بديهية . فهي تكمن في معتقداتنا وكياناتنا القيمة التي تشكل بدورها علاقتنا بالطبيعة وعلاقة كل منا بالآخر وكذلك تشكل الأنماط الحياتية التي نعيشها .

والناطق الأول بهذا التحليل هو لين وايت وهو يرى أن هذه الآلية لتدمير الذات تكمن في الديانات التوحيدية ، فهو يرى أن التعاليم اليهودية - المسيحية هي مصدر أي كارثة أيكولوجية . وهو يرى أن هذه التعاليم مبنية على نظرة عالمية تتركز حول كائن« إلهي فوق كل شيء و وراء كل شيء » وهو الذي خلق الإنسان لكي تكون له السيطرة على كل الحيوانات وباقي المخلوقات .

ويرى بعض العلماء المسيحيين المعاصرين أن « السيطرة » قد تعني وكالة مسئولة ، ولكن وايت يؤكد أنه بغض النظر عن كيفية تفسير مفهوم « السيطرة » فإنه من الصعب القول أن هذا المفهوم لا يتضمن الحق في ممارسة القوة والتحكم في الطبيعة . وكتب يقول إن المسيحية هي أكثر الديانات التي تعتبر أن الإنسان هو الحقيقة الأساسية للكون التي عرفها العالم . فلقد أصر كل من ترتيليان Tertellian والقديس إيرانيوس Saint Irenaeus of Lyons في بداية القرن الثاني أن الله عندما خلق آدم إنما كان جسماًبصورة المسيح أي آدم الثاني . ويشارك الإنسان الله في سموه وتفوقه على الطبيعة إلى حد كبير . إن المسيحية - على عكس الوثنية القديمة وأديان آسيا العظمى ، « ربما باستثناء الزرادشتية » لم تثبت ثنائية الإنسان والطبيعة فحسب بل إنها أصرت على أن استغلال الإنسان للطبيعة من أجل أغراضه هي إرادة الله .

عند وايت أن التمزق الحالي والمتزايد للبيئة الكروية - إنما هو نتاج علم وتكنولوجيا دينامية ترجع أصولهما إلى القاعدة الأخلاقية للمسيحية ، فهو يعتبر أن العلم الحديث هو خلاصة النظرية اللاهوتية المسيحية وأن التكنولوجيا هي إدراك طوعي للعقيدة المسيحية القائلة بتفوق الإنسان على الطبيعة وبحقه في ممارسة سيادته عليها ، ويعتقد وايت أيضا أن العلم والتكنولوجيا مصبوغتان بالعجرفة المسيحية الأرثوذكسية تجاه الطبيعة بحيث لا يمكن إيجاد حل لأزمتنا الأيكولوجية من خلالهما ، ويؤكد وايت علاوة على ذلك أنه بما أن الإسلام - مثله في ذلك مثل الماركسية ، هو هرطقة « يهودية - مسيحية » فهو المسئول أيضاً عن تدني الطبيعة الناجم عن مفهوم التوحيد ، ولقد قدم وايت آراءه تلك في عام ١٩٦٧ ومنذ ذلك الحين والعالم تلو الآخر يرددها حتى إنها قد أصبحت جزءاً من النموذج الغربي للأزمة الأيكولوجية المعاصرة ، ولقد نشأ هذا الوضع إلى حد كبير لأن العلماء

المسلمين لم يعنوا أنفسهم بالمسائل الأيكولوجية كما أنهم لم يعنوا بصياغة نظرية إسلامية متماسكة عن البيئة . ولكن العديد من الدراسات قد نشرت والتى إذا فحصت فى جملتها ستؤدى بنا إلى شرح منظم لموقف الإسلام من الشئون الأيكولوجية المعاصرة .

إن مايهم الأعداد المتزايدة من العلماء الغربيين – هو الانقسام الواضح بين السلوك وأنماط الحياة بما فى ذلك السلوك وأنماط الحياة فى معظم المجتمعات الإسلامية وكذلك ما تعلمه لنا الأيكولوجيا – « علم التنبؤ » أن النظم البيئية تحكمها العديد من المبادىءالتى لم ندركها إلا مؤخرا . فإذا كان نمط حياتنا متسق مع هذه المبادىء فإننا نستطيع أن نستشعر مرونة متأصلة تضمن بقاءنا وتسمح للنظم البيئية أن تلتئم فنتزود بالوقود الذى نبدأ به الطريق إلى الشفاء ، وهذه المبادىء فى مجموعها تمدنا بالإطار الأخلاق لموقفنا تجاه الطبيعة والبيئة وهو أمر لامفر منه إذا ضمان مستقبل معقول للبشرية .

ماهى المبادىء الأخلاقية للأيكولوجيا ؟

هناك سبعة مبادىء انبثقت من دراسة الأجسام الحية . و أول هذه المبادىء وأكثرها أهمية هو مبدأ البيئة بمجموعها حيث يؤثر كل شىء فى كل شىء – بشكل مباشر أو غير مباشر – فلا شىء يعمل بمعزل عن الآخر بل إن الأشياء جميعها مترابطة مكونة السيمفونية الكونية للحياة . إن هذا المبدأ كما يقول بياتريس ويلارد Beatrice willard يقودنا إلى معايير معينة تكون نبراسا للأنشطة الإنسانية . أى إنه يقودنا إلى النظر جيدا قبل الوثوب ويغرس فى كل فرد أوجماعة ضرورة الارتباط الواعى بالاستكشاف الأيكولوجى وهذا يتضمن التحليل المسبق لآثار الأنشطة المحتملة على البيئة المباشرة ، أو على نظامنا البيئى وكذلك على الأجيال الحاضرة أو المتوالية من العنصر البشرى وعلى مختلف أنواع الموارد الحية .

وتمدنا (الموارد الحية) للأرض بالمبدأ الأيكولوجى الثانى ، فالأرض تظهر تنوعا بيولوجيا لايمكن تصديق مدى تنوعه وهذا يبين فى مدى اتساع مجال التنويعات الفسيولوجية والمورفولوجية فى مملكة النبات والحيوان . وهذا التنوع البيولوجى أثمن تراث يملكه العنصر البشرى حيث إنه يضمن استمرار الحياة على الأرض ، ولكل كائن حى دور يلعبه فى هذا الخضم الهائل من النظم البيئية . أومشكاة يشعلها مهما بلغ من الصغر بالنسبة لنا . ولذلك ينبغى أن تتأسس إدارتنا واستخدامنا للموارد الحية على فهم وتقدير متكامل لهذه الناحية .

وتمثل إعادة استخدام وتوزيع الموارد

المبدأ الثالث الهام للسلوك الأيكولوجى أن جميع النظم البيئية تعيد استخدام الفاقد باستمرار ، فالمواد تستخدم ثم ترمى لتلتقطها نظم أخرى تستخدمها الخ ... فى دوائر لاتنتهى ، وإذا جعلنا إعادة الاستخدام جزءا جوهريا من سلوك الإنسان فسيكون لذلك عواقب عميقة الأثر ، وعلينا أن نتعلم كيف نستخدم المواد بطريقة جديدة لانحرم أجيال المستقبل من استخدامها وأن نسمح فى الوقت نفسه للأجيال الحالية بإمكانية معقولة للتصرف فيها . إنها بحاجة إلى تعزيز تدفق المواد بدلا من إغراقها وتدميرها . ويعطينا ويلارد مثالا شيقا يظهر لنا كيف إن هذا المبدأ قادر على تغيير فاعلية أنشطة التعدين : « نحن نستخرج المترسب من النترات والفوسفات والذى استغرق تكوينه الآلاف من السنين ثم نوزعه على الأراضى الزراعية ،ونزيد من تدفق الفضلات من النتروجين والفوسفات إلى الأنهار ونجنى المحاصيل ونوزعها على من يريد استخدامها كطعام آدمى الخ... أما نفاياتها فى الكثير من البلدان الغربية فتلقى فى البحيرات والأنهار وأخيراً إلى المحيطات وهكذا فإنها قد تستبعد من منافع النظم البيئية لآلاف السنين حيث إن أغلبها لن يعاد استخدامه حتى يتكون مستودعات النترات والفوسفات فى قيعان المحيطات تعمل فى النهاية على إعادة بناء القارات بعد ملايين السنين من الآن .يمكننا إذن أن تساعد على تشغيل النظم البيئية عن طريق تسهيل عملية إعادة الاستخدام وتجنب الطرق نصف المسدودة التى تنحبس فيها المواد لفترات طويلة على أن إعادة الاستخدام ليست مقصورة على التعدين ، بل ينبغى أن تمتد لتشمل كل جانب من جوانب حياتنا اليومية وطريقة تفكيرنا عن المستقبل .

فأما المبدءان التاليان للأخلاقيات الأيكولوجية فلم يمكن فهمها كما ينبغى بالنسبة إلى السلوك الإنسانى . وأما المبدأ الرابع فهو العنصر المقيد . فهناك عوامل بيئية معينة تُحدِّمن عمل وظائف الكائنات الحية التى بداخلها . وهناك فى الغالب مجموعة عوامل ، لا عاملاً واحدا مادية وكيميائية فى البيئة تتفاعل مع مجموعة من (الأجناس) لوصف عوامل النظام المقيدة . ويرتبط بهذا المبدأ قدرة الغالبية العظمى من النظم الحية على التوالد بكثرة داخل النظم البيئية التى تعيش فيها والسبب المحتمل لذلك ، أى المبدأ الخامس للسلوك الأيكولوجى يكمن فى أن زيادة السكان تضمن بقاء بعض الأفراد للتكاثر والحفاظ على النوع . ولكن المبدأين يعملان سويا للحفاظ على توازن سكان جنس بعينه . ويبدو أننا فى الحقيقة لا نفهم ولا نقدر ترابط هذين المبدأين وغالبا لا ندرك أننا قد نكون أحدثنا تغييرا جوهريا فى هذا التوازن

بفعل قد يبدو بريئا . وعلى سبيل المثال فإن الخراف التى ترعى الكلأ فى الولايات المتحدة تتوفر لها الحماية بتسميم أو قتل الذئاب البرية بالغاز . وقد لا يتضح لأول وهلة أثر هذا على تدهور محاصيل الحبوب . ولكن نقص تعداد الذئاب البرية قد أدى إلى زيادة تعداد الطيور والقوارض مما أثر بدوره على محاصيل الحبوب ومن هنا يتبين أن الأفعال المنعزلة والتى تتجاهل مبادىء العوامل المقيدة والطبيعية المثمرة للتكاثر البيولوجى قد يكون لها عواقب وخيمة . كيف إذن يمكن أن نشكل سلوكا إنسانياً فى ضوء هذين المبدأين ؟ فهذا أمر يحتاج إلى بحث سريع . ولكن من الواضح أن لهذين المبدأين أعمق الأثر على أعرافنا وسلوكنا .

إن لكل الأنظمة البيئية قدرة محددة للإبقاء على قدر محدد من الحياة . وهذه القدرة غالباً ما يشار إليها ب « الطاقة الناقلة » . وللطاقة الحاملة – المبدأ الأيكولوجى السادس – نظائرها فى النظم الهندسية والسلوك التنظمى . ولكن لها مع ذلك جانب أكثر تقدماً فى الأيكولوجيا . ومن الصعب تحديد الطاقة الناقلة نظراً للتنوع الهائل للأجسام الحية وقدرتها الهائلة على التكاثر والتعقيد والمرونة . وغالبا ما تظهر فى المقدمة الطاقة الناقلة عندما يكون قد تم تجاوز النقط الفعلية بكثير فى الوقت والأعداد والتوازن . ولكن حينئذ يكون قد تولد أثر غامض يؤدى إلى سلسلة من التفاعلات ينجم عنها عواقب وخيمة للنظام البيئى . وفى الطاقة الناقلة نجد دروسا أخلاقية للفكر والفعل الإنسانى التى أغفلناها لفترة طويلة من الزمن . ومع ذلك فإننا كنا على وعى بها طوال عقود مضت . وأهمية الطاقة الناقلة تمتد لتشمل أنشطتنا الحضرية والريفية والزراعية على السواء . بل إنها تمتد أيضا إلى الأرض ككل : ولقد قال جيمس لفلوك وآخرون: إن الأرض تسلك وكأنها كائن واحد بل وكأنها كائن حى . وباعتبار الأرض جسم حى فإن لها طاقة حاملة محددة واضحة . فالمحيط الحيوى يتألف من وحدة كاملة لنظم حية للاضطلاع بوظائف معينة ضرورية خاصة بالتحكم والبقاء . فالمادة الحية والهواء والمحيطات وسطح الأرض هى أجزاء من نظام عملاق قادر على التحكم فى الحرارة وفي تكوين الهواء والبحر والفنيل في التربة من أجل الوصول إلى الوضع الأمثل لبقاء المحيط الحيوى . كل هذا يعنى أن الأرض – أو (جايا) كما يطلق عليها فى هذه الفرضية – هى نظام محدود أو متناه تحكمه طاقه حاملة لا يمكن تجاوزها دون التسبب فى اختلالات خطيرة .

أما الأجهزة الفرعية للجايا (الأرض) ، بما فيها الإنسان الذى يمثل الجهاز العصبى المركزى ، فعليها أن تلعب دورا تعزيزيا فى إطار هذه الطاقة الحاملة .

إن المساحات الحضرية ، والأراضى الرعوية والغابات والمنتزهات والأماكن المفتوحة لديها جميعا حد أقصى لما يمكن أن تقدمه من خدمات ومصادر مطلوبة ومن الحفاظ على التوازنات الدقيقة للجايا (الأرض) وتعزيز الحياة عليها . إن أفكارنا وأفعالنا وكذلك تخطيطنا وبناءنا واستخدامنا للموارد والمواد ينبغى أن يُملى من منطلق هذه الرؤية .

والمبدأ السابع والأخير لعلم الأخلاق الأيكولوجى يتعلق بنمو وتطور النظم البيئية واستقرارها . فتلك النظم قد نشأت عبر فترة طويلة من الزمان بدءا من النظم البسيطة ثم قُدُماً إلى نظم أكثر تعقيدا وترابطا وتوازنا واستقراراً . وفى أثناء هذا التطور ظهرت عمليات طبيعية لتضمن دوام النظام ولتحميه من التمزق الذى قد يصيبه من جراء بعض الحوادث مثل الحريق أو الانهيارات الأرضية أو الغزوات الحشرية . إن هذه العمليات الطبيعية بطيئة ولكنها مع ذلك تكفل صمود النظام بالرغم من مختلف الاضطرابات التي قد تعترضه . ولكن إذا ظهرت عمليات فى النظام البيئى تتعارض مع هذه العمليات الطبيعية فقد يكون للأولى أثر مسمّم . ومقاييس السلوك الإنساني المنبثقة عن مبدأ تطور النظام واستقرار قد لا تبدو واضحة للوهلة الأولى ، ولكن الجانب الخلقى يظهر على السطح حينما ندرك قيمة الزمن فى تطور نظام بيئى ، والتربة والماء والموارد الطبيعية مثل البترول قد استغرقت ملايين من السنين لكى تتكون والغابات التى تتكون من الأمطار تستغرق عشرات الآلاف من السنين لكى تصل إلى مرحلة النضج والأخلاق المنبثقة من هذا المبدأ تقودنا إلى عدم جواز تدمير الأنظمة الطبيعية عن طريق القضاء على الغابات أو التعدين أو التلوث أو أية أنشطة بشرية أخرى . كما أنها تقودنا إلى ضرورة بذل الوقت الكافى والمال من أجل إحياء النظم البيئية القابلة للحياة .

إن كل المبادىء سالفة الذكر إنما تحدد وتملى علينا اختيار أنشطتنا كما تحد من خياراتنا للانتفاع الأمثل للبشر والنظم الحية فى المستقبل البعيد . ويرى أنصار الأخلاقيات الأيكولوجية أن السلوك الإنسانى المبنى على هذه المبادىء يميز بين الحاجات الإنسانية التى ينبغى تلبيتها بالنسبة لكل سكان الكرة الأرضية وبين الرغبات الإنسانية التى تحتاج الى كبح جماح معظمها . وإلى جانب فهو يفرق بين ما يمكن أن يفعله الإنسان للبيئة وبين ما ينبغى أن يفعله . والأخلاقيات الأيكولوجية – كما يرى أنصارها – تدفعنا إلى التخلص من الفكر التكنوقراطى فى القرن التاسع عشر والتخلى عن فكرة أن الوجود البشرى هو بالضرورة حرب ضد

الطبيعة . وذلك أثناء قيام الإنسان بتلبية حاجاته والعمل على ضمان بقاء كل النظم الحية .

وإذا أخذنا أخلاقيات السلوك الأيكولوجي بالتفصيل نرى أنها تشكل فلسفة جديدة هي فلسفة البيئة إن فكرة هذه الفلسفة تقدم لنا نموذجا جديدا لفهم الواقع ونموذجا جديدا لتفكيرنا ومعاييرنا وسلوكنا . وإذا استطاع هذا الخضم الهائل من المجتمعات البشرية التى تسكن الأرض أن يحقق إجماعاً الأخلاقيات الايكولوجية ، فسيكون هذا ضمانا لبقاء البيئة وقدرتها على دعم الحياة فيها .

ما هو إذن موقف المسلمين من هذه المبادىء ؟

إن هذه المبادىء فى إطار التراث الإسلامى الثقافى والتقاليد الإسلامية تحظى باحترام وإجلال كاملين . لكن نظام الإسلام الأخلاقى ليس مبنيا فقط على المعايير البيئية . فالإسلام مُعنى بالإنسان بشكله المتكامل ، ومن هذا المنطلق فهو يعبر عن حالات الوجود الخاصة بالبشر عن طريق تقديم ذخيرة مميزة من القيم : قيم أخروية وقيم ذرائعية وقيم أخلاقية وقيم جمالية ، وكل هذه القيم تعكس وتلخص الجوانب المتعددة للوجود الإنسانى . وبعض هذه القيم مصنفة فى الشريعة والبعض الآخر - وارد فى ذخيرة غنية من المبادىء يتضمنها القرآن . إن الشريعة والمفاهيم القرآنية - إذا مافُهمتا من منطلق بيئى - تمدنا بالإجابة الأخلاقية والبرجماتية لأزمتنا البيئية .

ويرجع غياب تلك القيم فى جوانبها البيئية فى العالم الإسلامى - حيث الموقف البيئى بنفس الخطورة التى عليها الغرب - إلى حقيقة بسيطة للغاية مؤداها أنه لايوجد فى أى من المجتمعات الإسلامية التزام بالشريعة فى كليتها أو أن طريقة الحياة الإسلامية تشكل أساسا للنشاط الإنسانى فى أى من تلك المجتمعات . وعلاوة على ذلك فإن المفاهيم والمبادىء الأخلاقية الإسلامية قد انفصلت عن شكل الحياة الدينامية البراجماتية منذ أربعمائة عام أى منذ انهيار الحضارة الإسلامية واستعمار الغرب لها . ويرجع التدهور البيئى فى العالم الإسلامى وكذلك الطريقة الاستغلالية فى الحياة فيه إلى أن مناهج السلوك والتطور والتفكير يغلب عليها الطابع الغربى . فالمجتمعات الإسلامية ذاتها فى حاجة إلى إدراك المبادىء الأيكولوجية في الإسلام كما إنها فى حاجة إلى إيجاد الطرق العملية لتبَنى تلك المبادىء وتحقيقها .

ما هي الأخلاقيات البيئية في الإسلام ؟ ؟

إن أية مناقشة حول الأخلاقيات فى الإسلام لا بد وأن تبدأ بشرح مفهوم التوحيد لأنه حجر الأساس فى الإسلام . إن التوحيد

يمثل وحدانية الله والإقرار بوجود خالق واحد أحد متعال للكون ومافيه . والإنسان مسئول أمامه فى النهاية عن كل مايفعل . والتوحيد – كقاعدة أخلاقية – يقول بأن الله هو المصدر الأوحد للقيم وعدم الإيمان بهذا يؤدى إلى الشرك – إنكار التوحيد – الذى يعتبر الخطيئة الكبرى فى الإسلام . على ذلك فإن التوحيد هو مصدر الفكر والفعل الإنسانى . فهو يتخلل كل جانب من جوانب سعينا . وفى هذا الصدد يقول على شريعاتى إن الإنسان – فى الرأى العالمى للتوحيد – لايخاف إلا قوة واحدة ولايسأل إلا أمام قوة واحدة ، فهو يولى وجهه نحو قبلة واحدة ويوجه مخاوفه وآماله نحو مصدر واحد : والنتيجة الطبيعية لذلك هو أن ماعدا ذلك يعتبر زائفاً وأنه لا طائل من وراء أية نزعات مختلفة أخرى ، وأن مخاوف الأنسان وآماله ورغباته فى ظل آخر غير ظل مفهوم التوحيد تعتبر عبثاً فإن مفهوم التوحيد يضفى على الإنسان استقلالية وكرامة . فالخضوع لله وحده – وهو المعيار المطلق لكل البشر – يدفع الإنسان إلى الثورة على كل القوى الموجودة وعلى قيود الخوف والجشع التى تذله .

ومن هذا المنطلق يتغلغل مفهوم التوحيد فى كل جوانب السلوك والفكر الإنسانى فيصبح المبدأ الهادى فى الدين والأخلاق والسياسة والسلوك الاجتماعي والمعرفة والعلم كما يصبح محورا لفضول المسلم فيما يتعلق بالطبيعة .

وينبثق من مفهوم التوحيد مبدأ الخلافة والأمانة . فالتعليل العقلى للأخلاق البيئية الإسلامية يعتمد على المفهوم القرآنى للخليفة : وصاية أو وكالة الإنسان . فالكون هو أمانة الله للإنسان ، والإنسان هو الوصى عليها أو المسؤول عن رعاية كل خلق الله . ويستطيع الإنسان أن يستخدم الأمانة لمنفعته ولكنه لايملك حقا مطلقا فى أى شيء ، فالأمانة ينبغى أن تحفظ لكى ترد لصاحبها . والإنسان هو الذى يُحاسب عن سوء استخدامه لهذه الأمانة . ويكون عرضة لدفع الثمن فى الحياة الدنيا وفى الآخرة .

ويقول « برفاز منظور »:إن هذا الإنكار لسيادة الإنسان المطلقة يتساوى مع منحه مسئولية أخلاقية . وكأى نوع من المسئولية فى التحليل النهائى لا يكون إلاشخصيا ، فإن النتيجة الطبيعية لقبول الإنسان الأمانة هو أن يولد الإنسان حرا وبريئاً . وهكذا فإن الإنسان فى العقيدة الإسلامية ، مخلوق لاتلطخه أية عيوب وجودية ، فهو لا يحمل أية وصمة لأية خطيئة تجعله ضحية لأبناء جنسه . وفكرة الإنسانية الساقطة .. بالنسبة للمسلم – لاتتسق مع مفهوم العدالة الإلهية

أو الكرامة الإنسانية .

وفى هذا الإطار تصبح الطبيعة أساساً لاختبار الإنسان فهو مكلف بأن يقرأ سماتها التى تعكس موقعه من الخلق كما تعكس عظمة الله وجلاله . وعلى هذا السياق خلقت الطبيعة بنظام وسهلة المعرفة . ولو كانت الطبيعة مستعصية على الفهم والتحكم فيها ويشوبها الخطأ لأصبحت الأخلاقيات ضرباً من المستحيل ولشعر الإنسان بالذل أمام أبسط نزوة لها . إن الطبيعة فى صورة كتلك تخفى ظواهر الله عز وجل وبذلك يظل الإنسان غارقاً فى دياجير الظلام . ومن ذلك يتضح أن نظام الطبيعة وخضوعها للبحث العقلانى تمثل شرطاً أساسيا للأخلاقيات : إن المفهوم الذى ينظم قراءة « آيات » الطبيعة هو العلم . ففى الإسلام لا يمكن فصل المعرفة ، عن الاهتمامات الأخلاقيـة . والغرض من السعى وراء المعرفة هو تمجيد الله ومن أجل أن يقوم الإنسان « بمسئولية تجاه الأمانة التى عهدت إليه ويتبين من ذلك أن طلب تلك المعرفة التى تعطي الإنسان مفاهيم زائفة عن السيادة المطلقة » . أو ذلك الذى يخون أمانة الله — ألا وهى البيئة الأرضية — إن ذلك النوع من المعرفة غير مسموح به فى الإسلام . إن مفهوم التوحيد والخلافة والعلم ، كلها مفاهيم مترابطة وتشكل اهتمامات واتجاه البحث العقلانى . إن فلسفة المعرفة الإسلامية إذن هى بلا تحفظ وبلا مساومة معرفة دينية ، وفى هذا السياق فإن المعرفة المجزئة أو تلك المتدنية تعتبر متناقضة مع شروط المعرفة ذاتها .

والبيئة الإسلامية يحكمها مفهومان الحلال والحرام وبالبحث المدقق نجد أن الحرام يتضمن كل ما من شأنه أن يدمر الإنسان وكل ما من شأنه أن يدمر بيئته المباشرة والبيئة بشكل عام . وينبغى أن نفهم كلمة (تدميرى) بمعناها المادى العقلى والروحى . فكل ما هو نافع للفرد ومجتمعه وبيئته حلال وهكذا فإن الفعل الحلال يجلب النفع العام . ولذلك فإن البيئة تلعب دورا مهيمنا فى النظام الإسلامى للأشياء ، فالفعل الذى قد ينفع الفرد قد يسبب فى الوقت نفسه آثارا ضارة للمجتمع أو البيئة . إن الحفاظ على البيئة بكل ثرائها العريض واجب حتمى . وإذا ما جمعنا بين مفاهيم التوحيد والخلافة والأمانة والحلال والحرام وبين كلمات مثل العدل والاعتدال والتوازن والاتساق وبين مفهوم الاستحسان (اختيار الأفضل) ومفهوم الاستصلاح (الصالح العام) . لوجدنا لدينا إطارا مركبا لما يمكن أن نبغيه من أخلاق بيئية . إن الأخلاق المجتمعية المسلمة — بـل إن أساس المجتمـع نفسه — هى السعى وراء التوازن ، ومن هنا تحقيق السعادة مع الله والطبيعة

والتاريخ . وهى تتطلب إستسلام النفس إلى إرادة الله وقبول التفويض بالوصاية والجهاد من أجل تكوين مجتمع معتدل (أمة وسط) كما يقول برفاز منظور . ويؤكد الضمير الإسلامى أن بلوغ الأهداف التى تتمثل فى العدل والصالح العام والتوازن البيئى والاتساق مع الطبيعة لا تتأتى إلا إذا مشينا فى طريق الاعتدال .

ونسيج هذا الإطار المفاهيمى - التوحيد والخلافة والأمانة والحلال والحرام والعدل والاعتدال والاستحسان والاستصلاح - يشكل نموذج النظرية الإسلامية عن البيئة . فإذا كان هذا الإطار معمول به بحق فى الأمة الإسلامية . لأحدث ثورة فى سلوك وفكر المسلمين وذلك لأن احترام الطبيعة جزء لايتجزأ من هذه المفاهيم كما فيها إدراك للترابط الداخلى لكل جوانب الحياة واعتراف بوحدة الخلق وتأكيد أخوة الكائنات كما أن هذه المفاهيم تؤكد أن الشئون الأخلاقية وكذلك كل الأنظمة الحية ينبغى أن تكون أساسا لأى بحث عقلانى . إن تناول هذه المفاهيم من منظر أيكولوجى هو ما جعل (بارفيز منظور) يرفض تأكيد(لين وايت) بأن الإسلام ، مثله مثل الماركسية هو هرطقة مسيحية - يهودية وبالتالى فهو مسئول أيضا عن الحط من قدر الطبيعة الناجم عن مفهوم التوحيد ويعتبر (بارفيز) هذا التأكيد هراء لايتسم بأى وقار أواحترام . والافتراض بأن الإسلام - مثل المسيحية - يدعو إلى أخلاقيات قوامها الهيمنة البيئية افتراض إما يتسم بالجهل أو يتسم بقمة العجرفة .

وهذا الإطار المفاهيمى هو مجرد قمة جبل ثلج متحرك أما اهتمامات الأيكولوجية فتأخذ شكلها العملى فى الشريعة هيكلا كاملا من التشريعات البيئية والتقاليد الثقافية الغربية . والنتيجة النهائية لقبول الإنسان تلك الوصاية هى خضوع سلوكه للحساب الإلهى . لكى يكون المرء مسلما ينبغى أن يقبل أوامر الشريعة ، فالشريعة إذن هى نتيجة لقبول مبدأ التوحيد كما أنها فى الوقت نفسه سبيل إليه : « إنها مظهر من مظاهر الإرادة الإلهية ، وهى فى الوقت نفسه مظهر من مظاهر التصميم البشرى على أن يكون الإنسان ممثلا لهذه الإرادة » .

« لكن الشريعة هى أيضا منهجية لحل المشكلات . ويقول (بارفيز منظور):إنه بتطبيق الشريعة يكون الحكم على الاحتمالات الدنيوية بالحتميات الأبدية وتتحول الخيارات الأخلاقية إلى حرية اختيار لفعل محدد ويتحول الوجدان الأخلاقى ليتخذ شكلا موضوعيا ألا وهو القانون . إن علاج المشكلات ؛ هو المنهج الأول دون منازع فى الإسلام . فأى فكر إسلامى نظرى - كالبحث فى الأخلاقيات

البيئية مثلا ــ لا بد له من أن يمر من خلال الإطار الموضوعي للشريعة حتى يتسنى لهذا أن يكون فعالا ، وجزءا من التاريخ الإسلامي ، وهكذا فإن الشريعة تتيح لنا الأعراف الأخلاقية وكذلك البنية القانونية التي من خلالها تستطيع الدولة (الدول) الإسلامية اتخاذ القرارت الفعلية المتعلقة بالقضايا الأيكولوجية . ولا يمكن الاستغناء عن الشريعة فى صنع القرار فى أى سياق إسلامى بل إن واقعيتها الأخلاقية تعطينا نماذج رائعة للنقاش النظرى للفلسفة الأيكولوجية الإسلامية .

إن الشريعة إذن هى نظام اهتمامه المركزى هو الفضيلة ، فهى قائمة لتحقيق القيم الكامنة فى المفاهيم الإسلامية الرئيسية مثل التوحيد والخلافة والاستصلاح والحلال والحرام . والهدف النهائى لهذا النظام هو تحقيق الخير العام لكل المخلوقات الحية سواء كان هذا الخير متعلقاً بحاضرنا (الحياة الدنيا) أو بمستقبلنا (الآخرة) . ولا يمكن المبالغة في أهمية البعد المستقبلى النهائى للشريعة ذلك لأن العديد من المنافع المباشرة قد تكون فى النهاية غير أخلاقية . والهدف المتعلق بالصالح العام يعتبر خاصية مميزة للشريعة ومدلولاً هاماً مفهوم التوحيد ، فالإنسان يستطيع أن يخدم خالق الكون فقط عن طريق السعى من أجل الخير العام لكل الكائنات .

ولنأخذ أحكام الشريعة المتعلقة بالأرض مثالا على ذلك . إذا كانت الأرض هبة من الله فكيف يحق للمسلم استخدام هذه الهبة ؟ وفيما يسمح الإسلام بملكية الأرض إلا أن حق الملكية هذا مقصور على الأرض التى يمكن زراعتها بالعمل والمهارات الإنسانية . وهناك أربعة فروع لهذه الأمانة التى وهبها الله للإنسان وهى :

١ - أن الملكية تعنى فقط حق الاستخدام وأن هذه الملكية قابلة للتحويل .
٢ ــ للمالك حق « الملكية الخاصة » طالما إنه يستخدم الأرض .
٣ - إذا توقف المالك عن استخدام هذه الهبة فإنه يُحث - وفى بعض الحالات يُحمل على التخلى عن ممتلكاته غير المستخدمة .
٤ - لايسمح للمالك فى أى حال من الأحوال أن يتقاضى إيجاراً على هبة من الله آلت إليه من شخص آخر دون مقابل والذي له فى الواقع حق فى استغلالها .

ولقد وضع الكاتبون المسلمون عبر القرون هذه القيود على استخدام الأرض والتي تفرضها عدد من المبادىء . ومن أهم المبادىء الأساسية للشريعة ماجاء فى حديث الرسول ﷺ ، إذا قال لاضرر ولا ضرار . ويقول « عثمان لويلين » إنه على هذا المبدأ «فقد صاغ كل من مالك بن أنس وأبى حنيفة مبادىء أخرى مؤداها أن

ممارسة أى حق تكون جائزة فقط إذا كانت من أجل تحقيق الهدف الذى خلق من أجله هذا الحق » ، وهو أن ممارسة أى حق تكون غير شرعية إذا ما أسفرت عن ضرر بالغ أو إذا ما استخدمت لإحداث ضرر – بدلا من إحداث نفع – للآخرين .

ولقد قيد مالك بن أنس ملاك الأراضى من استخدام ممتلكاتهم التى تسفر عن ضرر للآخرين دون تحقيق النفع لأنفسهم كما فرض حدودا فى أمور تتعلق بعلاقات الجوار وضع النوافذ وتقسيم الحيازة فى الملكية العامة وكذلك ملكية الأراضى غير المستزرعة . وفرض قيودا عند الاقتضاء لمنع حدوث الضرر البالغ . كما وضع أبو يوسف قيوداً على حقوق الأفراد والسلطات فى زراعة الأرض البكر حيث تسفر ممارسة هذا الحق عن ضرر بالغ . ولقد علل المشرعون الحنابلة كذلك أن مادام الله هو المالك الحقيقى لكل الممتلكات . فلا ينبغى أن يساء استخدام حقوق الإنسان الخاصة بالملكية المفيدة . وهذه المبادىء التى تحرم إيقاع الضرر وسوء استخدام الحقوق ، تشكل الأساس لجزء كبير من مورد الشريعة الإسلامية . أما الموارد الثمينة الأخرى كالمراعى والغابات والكائنات البرية وبعض المعادن فالشريعة الإسلامية تمنع حيازتها فى حالتها الطبيعية كما تمنع احتكارها . فهى تعامل بشكل عام من أجل الصالح العام ولكل إنسان حرية الوصول إليها ويقول (ليوبلين) إن المزرعة القائمة بجوار جدول لا يجوز احتكار مياهه فالمزارع عليه – بعد احتجاز كمية المياه اللازمة لمحاصيله – أن يطلق الباقى للمزارع الموجودة عبر النهر فلا بد أن يسمح للمزارع القديمة برى أراضيها قبل تلك الجديدة . وهذا التصور يحمى استثمار المزارعين السابقين من العمل والثروة فى استصلاح أراضيهم من الضرر المستقبلى ، فهو يسمح لعدد محدد من المزارع على مجرى مائى أن تزدهر بدلا من أن يشجع قيام عدد يفوق طاقة هذا المجرى مما قد يسفر عنه فى هذه الحالة ضرر يقع على الكل وفشل عام فى عملية الاستصلاح . وطبقا للفقهاء أمثال مالك وابن قدامة فإن نفس هذه المبادىء تطبق على استخراج المياه الجوفية ، فليس لإنسان الحق فى أن يؤثر على بئر جاره تأثيرا سيئاً عن طريق خفض النطاق المائى أو تلويث الطبقة الصخرية المائية .

ولقد أكد الرسول – ﷺ على أهمية استصلاح الأرض فى العديد من أحاديثه فعلى سبيل المثال عن جابر رضى الله عنه قال ، قال ﷺ « ما من مسلم يغرس غرسا ، إلا وكان ما أكل منه له صدقة ، وما سرق منه له صدقة ، وما أكل السبعُ

منه فهو له صدقة ، وما أكلت الطير فهو له صدقة ، ولا يرزؤه أحد إلا كان له صدقة »[1] .

كما منع الرسول – عليه الصلاة والسلام – أتباعه من إيذاء الحيوانات كما طلب منهم أن يكفلوا حقوقها . ومن الخصائص المميزة للشريعة الإسلامية أن للحيوانات فيها حقوقا قانونية يجب على الدولة أن تعمل على فرضها . ويقول (عثمان ليويلين) إن القانون الإسلامى يشتمل على آليات لتعويض تام عن الأضرار التى قد تعانى منها الكائنات غير البشرية . ومنها التمثيل فى المحكمة ، وتقييم الأضرار والحكم بإعانة أو تعويض عنها . ولقد صاغ الفقيه المسلم عز الدين ابن عبد السلام – والذى ذاع صيته فى القرن الثالث عشر ، هذا التصريح حول حقوق الحيوان : « حقوق الماشية والحيوان على الإنسان هى أن يوفر لها ما تحتاج إليه حتى إذا ولو بلغت الكبر أو أصابها المرض بحيث يجعلها غير ذات نفع . وألا يكلفها مالا طاقة لها به ولا يضعها مع مامن شأنه أن يسبب لها ضررا سواء كائن من جنسها أو من جنس آخر وسواء كان الضرر عن طريق كسر عظامها أو جرحها أو بطحها أو جدمها وعندما يذبحها يفعل ذلك برفق ولايسلخ جلدها أو يكسر عظامها حتى تبرد أجسامها تماما وتنفق وألا يذبح صغارها أمام أعينها بل يفعل ذلك بمعزل عنها وأن يوفر لها أماكن مريحة للنوم والشرب وأن يجمع الذكور بالإناث فى فصول التزاوج وألاينبذ ما يستخدمه منها فى اللهو وألايطلق عليها (بقصد القتل) ما من شأنه أن يكسر عظامها أو يسبب لها تلفا يحرم أكل لحمها[8] .

وللكائنات البرية والموارد الطبيعية حقوق أيضا فى الإسلام ، فإن الرسول – ﷺ – قد أنشأ مناطق حرام على حدود المجارى المائية وحول المرافق والقرى . وتقيد الشريعة التنمية فى هذه المناطق الحرام حتى تضمن حماية الموارد الثمينة التى بها و من ثم تقام هذه المناطق حول الآبار وذلك لحماية البئر أو الطبقة الصخرية المائية من التلف ولتوفير المكان لعمل البئر وصيانته ولحماية مياهه من التلوث ولتوفير أماكن هجوع للماشية ، وكذلك أماكن لتسهيل عملية الرى ، كما تقام هذه المناطق الحرام حول القناة ومجرى الماء الطبيعى من أجل حمايتهما من التلوث وحول القرى والمدن لضمان توفير حاجة هذه القرى والمدن من الطاقة – مثل العلف وحطب الوقود ، و لتوفير البيئة المناسبة للنبات والكائنات البرية . والحياة البرية والغابات تندرج تحت مايسمى بالحرام أو الحمى فى الشريعة الإسلامية . والحرام والحمى تحمى حقوق الكائنات البرية

والغابات . فلقد أقام الرسول - ﷺ - منطقة حرام حول المدينة لحماية الحياة النباتية البرية ولقد أعلن - ﷺ - أن الأراضى الخاصة الموقوفة على استخدام الإنسان فقط هى حرام . ومن ثم فإن الأراضى (الموقوفة) فى الإسلام هى ملكية عامة تديرها الدولة . وسيرا على نهج الرسول - ﷺ - قام العديد من الخلفاء بإقامة مناطق حرام أو الحمى . فلقد أقام الخليفة عمر بن الخطاب - رضى الله عنه - على سبيل المثال حمى الشرف وحمى الربضة ثم قام الخليفة عثمان بن عفان - رضى الله عنه - بتوسيع (الحمى) الثانى حتى قيل إنه كان يشتمل على أربعة آلاف حيوان كل عام . وهناك العديد من الحمى التى أقيمت غرب شبه الجزيرة العربية والتى تم حجزها بشكل يعكس قدرة كبيرة منذ بداية الإسلام حتى أن منظمة الأغذية والزراعة تعتبر هذه الأراضى مثالا رائعا على أفضل نظام للرعى عرف فى العالم .

وهناك خمسة أنواع من الحمى فى شبه الجزيرة العربية اليوم وهى : -

١ - حمى يمنع فيها الرعي .

٢ - حمى لأشجار الغابات يمنع فيها قطع الأخشاب أو يقيد .

٣ - حمى يقصر الرعى فيها على فصول معينة .

٤ - حمى مقصورة على أجناس وأعداد محددة من الماشية .

٥ - حمى لتربية النحل يمنع فيها الرعى أثناء الأزهار .

٦ - حمى تقام من أجل صالح قرية أوقبيلة معينة .

إن هذه الأوامر الخاصة بكيفية استخدام الأرض وبحماية المياه من التلوث والحفاظ على الكائنات البرية والغابات هى ضمن بعض المبادىء الأيكولوجية القليلة المقننة فى الشريعة الإسلامية . وهى تقيم الدليل على الوعى البيئى فى النظرة الإسلامية الشاملة التى لاتقدم فقط أخلاقيات مبنية على اهتمامات أيكولوجية ؛ ولكنها تقدم أيضا مجموعة من التشريعات تعطى شكلا عمليا للمسائل الأخلاقية . والأكثر من ذلك ، فإن الهيكل التشريعى للشريعة يمكن أن يمتد ليشمل مشاكل جديدة ، كما يمكن استخدام الإطار المفاهيمى للمبادئ القرآنية الأساسية لوضع نظريات ونماذج خاصة بالبيئة الإسلامية .

إن هذا بالضبط هو ما فعله (جالزر حيدر) فى صياغته المفاهيمية للمدينة الإسلامية . ومبادىء التخطيط للبيئة الإسلامية . « ماهو الإسلامى » فى الهندسة المعمارية الإسلامية والبيئة الإسلامية ؟ ويدور جدل ساخن حول هذه القضية فى الدوائر الفكرية الإسلامية بسبب

تلك الكيانات البشعة التى أقيمت باسم الإسلام والبيئات التى تؤدى إلى الإحساس بالاغتراب عن الروح الإسلامية . على أنه عند تعريف الطبيعة الإسلامية للعمارة الإسلامية فإنه يتم إيلاء عناية كبيرة إلى الشكل والبنية . فالمسجد مسجدٌ لأن له مأذنة وقبة وبه من الداخل زخارف خطية وفسيفسائية رائعة . والأشكال الهندسية فى العمارة الإسلامية – على سبيل المثال – غاية فى حد ذاتها كالقناطر (الأقواس) التى تلائم نظم بعينها كنظام المربعات و« النسبة الذهبية » ، والنظم الهندسية المبنية على الدائرة الخ ... ولقد بنيت المطارات والجامعات وأراضى المدن على هذه القواعد الهندسية وليس فيها – كما يؤكد من يستخدمونها ، ما يمكن أن يطلق عليه وصف إسلامى . إن هذا الاهتمام المجنون بالأشكال والكيانات فى العمارة الإسلامية يعتبر مغالطة كبرى والذى يذيع مثل هذا المفهوم هم المعماريون والمصممون والاستشاريون الغربيون ، هذا إلى جانب الدارسين الذين يسيطر على تفكيرهم ذلك المنطق الذى يهتم بالخطوط والأشكال الخارجية ، وحقيقة إن البعض من هؤلاء قد قام ببناء مساجد و(جامعات إسلامية) وأصدر أحكاماً خاصة بالعمارة الإسلامية الأمر الذى يضيف الإهانة إلى الضرر .

إن السمة الإسلامية فى العمارة الإسلامية والبيئة الإسلامية هى المناخ الذى تخلقه ...وهو مناخ يدفع إلى ذكر الله ويشيع السلوك الذى تمليه الشريعة وينشر القيم الكامنة فى نسيج المفاهيم القرآنية الأساسية . إن مثل هذا المناخ هو كيان حى فعال يستشعر قوته ويحسها كل من يقترب من نطاقها . وهذا المناخ لا تخلقه الأشكال الخارجية وإن كانت على جانب من الأهمية .. ولكنه يخلق بنظام كامل شامل يفضى إلى البيئة : أى من مبادىء التصميم ومنهجية العمارة والمواد المستخدمة فى البناء وكذلك شكل وبنية المبانى وعلاقتها بالبيئة الطبيعية والمواقف والدوافع والرؤية العالمية للشعب المنضوى تحت النظام ولهذا فإن البيئة الإسلامية لايمكن أن تصبح واقعا معاصرا إذا مااعتمدنا على مبادىء ومنهجيات وتكنولوجيات البناء التى خلقت الحدائق الحضرية فى الغرب والتى نرى صداها فى المدن الإسلامية . وهذا النظام كما تؤكد « اليسون رافتر » فى كتابها « إعادة بناء المدن »[9] وهو نظام فى حاجة إلى إعادة تصور وخلق المبادىء والمنهجيات والتكنولوجيات الخاصة بالبناء والتى تجمع لتنتج مناخا يكون مميزا فوراً ويدرك غريزياً بأنه إسلامى .

وصياغة جلزر حيدر للمدينة الإسلامية مبنى على مفاهيم التوحيد والخلافة والخلقة والجهاد والعدل والعبادة والعلم والجمال .

وعلى مبدأى (التوحيد والخلافة تكون المدينة الإسلامية هى مدينة وصاية ومحاسبة) « فهناك حرية الفرد تكمن فيها مسئولية تجاه (الأمة) وهناك ثقة فى حساب الله » . كل هذا يحدث فى بارامترات الشريع :« فالبيئة الإسلامية ينبغى أن توفر البنية المعززة للشريعة وبالتالى فهى تتكون بها . وينبغى أن يكون هناك توازن دقيق بين حقوق الجماعة فى مقابل حقوق الفرد . وألا يكون أحدٌ عدواً لأحد . إن بيئة من هذا القبيل توفر الأمن والحماية عن طريق المسئولية الإجتماعية والمُساءلة المتبادلة أكثر مما تفعل عن طريق الضغوط المفروضة »(١٠) إنها مدينة تعزز موقفا قوامه أن لكل فعل عواقب يمكن أن تكون ضارة أو نافعة وأنها تصنع بيئة قادرة بمؤسساتها وبنيتها على إقرار العدل فى جميع جوانب السعى الإنسانى دون فرض تناسق أيكولوجى يعكس جمال الطبيعة وينشر الوعى بالطبيعة (الخلقة) باعتبارها آيات لقدرة الله لتزيد من إيمان الإنسان وباعتبارها كتابا للعلم يُفهم ويقدر وباعتبارها أمانة كريمة تكمن قيمتها فى استخدامها لتعزيز فن الحياة فى إطار وروابط القيم والأعراف الإسلامية . إن المدينة الإسلامية تخلق بيئة تقدر البساطة كوسائل لتحقيق وفرة فى الغايات ، كما إنها تعزز مواقف حل المشكلات وتقدر المهارات والعمل الشاق والنبوغ ، « حيث الإبداع والمهارة هى أسلوب عبادة أو طاعة المؤمن لخالق قدرات الإنسان جميعها » . فالبيئة الإسلامية هى « إحساس بالنظام الذى يوحى بتجاوب جمالى » . إنها جمال خفى ، محير سَام يتخطى حدود حواسنا وأذواقنا وأخيرا فإن المدينة الإسلامية تنشىء بيئة فعالة موجهة من إجل تحقيق هدف والتى تحافظ على صراع إيجابى (الجهاد) من أجل قيم كامنة فى نسيج المفاهيم التى تعطيها ميزتها الفريدة .

إن تحديد الخصائص الأساسية لمدينة إسلامية يعتبر الخطوة الأولى نحو بناء نظرية عن البيئة الإسلامية الحضرية تكون قابلة للحياة . وهذه الروابط الأخلاقية لاترسم فقط مبادىء التصميم والتطوير ولكنها تشرح البدائل المتوفرة — من مواد وتكنولوجيات وطرق البناء والأشكال والكيانات وكذلك حدود النمو — لتحقيق الهدف النهائى . ويرى جلزر أن مبادىء التصميم التى تدعم أهداف البيئة الإسلامية تنبنى فلى ثلاث قيم تشكيلية وهى :

١ — الشعور البيئى .
٢ —الكمال الشكلى .
٣ — الوضوح الرمزى .

ويقتضى الشعور البيئى أن يحترم التصميم الإسلامى البيئة والتبوغرافيا الطبيعية كشكل الأرض ومناطق المياه والغابات والمناخ وأن يستجيب هذا

التصميم للتبوغرافيا الطبيعية كما « تستجيب الكثبان الرملية للرياح » حتى لا تحرم النفس البشرية من ممارسة الإحساس بالطبيعة وحتى يضمن التوازن بين ماهو عضوى وما هو جامد . كما ينبغى على الشعور البيئى أن يدرك طبيعة الأدوات والخامات : فتكنولوجيا البناء بعيدة عن القيمة الحرة وتتطلب انضباطاً قيماً صارماً ، تختار وتنمو وتنتشر التكنولوجيا من خلاله .

أما الكمال المورفولوجى فيتطلب حساسية تجاه الحجم ، والمقاييس والنوعية والحفاظ على المودة العامة والخاصة وتقدير النطاق الإنسانى فى النظم الاجتماعية والبيئة المادية . وإلى جانب ذلك يملى الكمال المورفولوجى كمالا فى الحيز أو المكان حيث يتبع الشكل الحيّز كما يختار الحيّز اختيارا وظيفيا كما ينبغى أن يعكس الحيّز استمرارية صعبة من حيث الهدف والشكل ، فإن البيئة الإسلامية ينبغى – بالرغم من حدودها المادية – أن تعطى إحساسا بالاستمرارية اللامتناهية وأخيرا فإن الكمال المورفولوجى يعنى أن العمارة الاسلامية تستطيع أن تحقق كمالها والإحساس المطلق بالوحدة والغاية من خلال البحث عن أنظمة تكون ذات تجانس متبادل ، أنظمة تتعلق بالوظيفة ، بالمعنى ، وبالرمز بالهندسة ، وبالجاذبية ، والطاقة والضوء والماء والحركة ومن خلال تصوير علاقة الأجزاء بالكل ، والكل بالأجزاء على أن يتضح تميز الأجزاء دون تأثير ذلك على اندماجها فى الكل ، فى الوقت نفسه .

ويتطلب الوضوح الرمزى احترام التقاليد والثقافة والاستعارات المتعارف عليها وكذلك الرموز التى بدونها لاتستطيع العمارة الإسلامية أن تساعد على التعبير الكامل عن الفردية والشخصية دون تدمير وحدة الأمة كما يتطلب الوضوح الرمزى أيضا خلق لغة مناسبة للعناصر واستكشاف القواعد التى تكّون هذه العناصر التى تحقق بناء بيئيا ذا معنى اجتماعى مناسب . ولذلك فالوضوح الرمزى يشكل تحديا من أجل خلق بيئة حضرية تستطيع أن تستحث خبرات وظواهر تشكل فى مجملها تعبيرا إسلاميا للحياة .

وتنفيذ مثل هذه المجموعة المتقدمة من مبادىء التصميم ليس بالأمر الهين فهى تتطلب إنشاء مجموعة متكاملة من منهجيات جديدة وتكنولوجيات بناء إلى جانب إعادة اكتشاف الحرف والتقنيات التقليدية . وبشكل عام فإن الأوامر المتعلقة بالبيئة فى الشريعة تحتاج إلى أن تعطى شكلا حيا وأن تمتد لتشمل المشكلات المعاصرة والمستقبلية .

ولقد أظهرت أعمال « جالزر حيدر » « وعثمان ليويلين » « وبرفاز منصور » أن أكثر الحلول القابلة للتطبيق فيما يتعلق بأزمتنا الأيكولوجية موجود فى

النظرة الشاملة للإسلام . فلقد استطاعوا بعد أن استوحوا من نسيج المفاهيم الإسلامية والتراث القانونى الثرى للشريعة وتاريخ العمارة الإسلامية والتصميم الحضرى استطاعوا أن يضعوا الأسس الرئيسية لنظرية إسلامية شاملة عن البيئة . وتطوير هذه النظرية يعتبر تحديا مثيرا أمام العديد من الدارسين الذين يستطيعون أن يبينوا مدى إمكانية هذه النظرية فى إمدادنا بالحلول البرجماتية لمشكلات اليوم والغد وهذا التحدى فى تصور وخلق منهجيات وتكنولوجيات وتبنى تشريعات إسلامية مناسبة لمواجهة الأزمة البيئة المعاصرة يكمن فى المجتمعات الإسلامية ولابد من مواجهة مثل هذا التحدى وإلا كان البديل هو كارثة أيكولوجية تقودنا اليها بيئتنا الطبيعية .

* * *

المراجع

١ – « لين وايت » « الجذور التاريخية لأزمتنا الأيكولوجية » العلوم ١٥٥ / ١٠٢٣ – ١٢٠٧ (١٩٦٧) .

٢ – هذه ومقتطفات أخرى من بياتريس وبلارد « أخلاقيات بقاء المحيط الجوى » « نمو أم كارثة ايكولوجية ؟ » ماكميلين لندن ١٩٨٠ .

٣ – لقد ظهرت أول ماظهرت فرضية الجايا فى كتاب « جيمس لفلوك » وسيدنى ابتن « البحث عن الجايا » نيو سايتنست ٦٥/٣٠٤ – ٣٠٦ (١٩٧٥) .

٤ – على شريعتى « عن سوسيولوجية الإسلام » ترجمة حامد الجار – مطبعة ميزان – بركلى كاليفورنيا (١٩٧٩) ص ٨٧ .

٥ – هذه ومقتطفات أخرى من بحث برفاز منصور « البيئة القيم : المنظور الإسلامى » « القيم والبيئة فى الإسلام وفى الغرب » مطبعة جامعة مانشستر ١٩٨٤ .

٦ – عثمان ب – ليويلين « أهداف القانون الإسلامى والتخطيط الإدارى (١٩٨٠) .

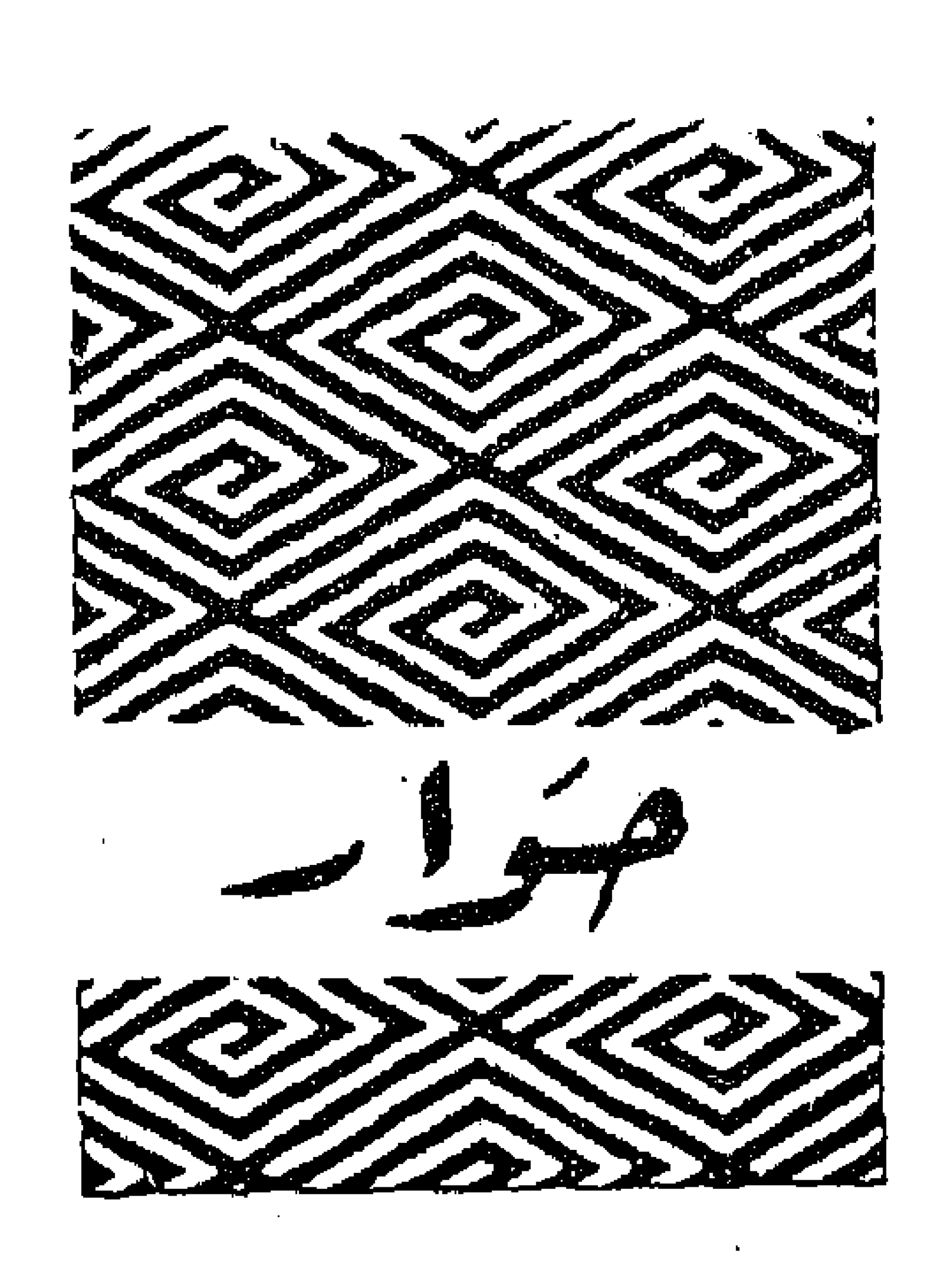
٧ – عثمان ب ليويلين « استصلاح الصحراء والقانون الإسلامى » العالم المسلم ١١ – ٩ – ٣٠ (١٩٨٢) .

٨ – عثمان ليويلين « استصلاح الصحراء والقانون الإسلامى » .

٩ – اليسون رافنز « إعادة بناء المدن » كروم هلم ، لندن ١٩٨٠ .

١٠ – هذه ومقتطفات تالية من بحث جلزر حيدر بعنوان « البيئة أو الموطن والقيم فى الإسلام : صياغة مفاهيمية لمدنية إسلامية » .





السنة النبوية مصدراً للمعرفة

للدكتور محمد عمارة

تعليق : الدكتور راجح الكردي

أولا :-

أقدم شكرى للأخ الباحث على هذا التأسيس الجيد لهذا البحث . والذى دخل فيه بمدخل موفق لاعتبار السنة مقبولة لتكون مصدرا للمعرفة الانسانية ، ومعتبرة عقلا مع اعتبارها شرعا . ذلك أن الله سبحانه وتعالى خاطب العقول ودفعها لتعمل فكرها فى عالم الشهادة لتستدل على وجوده والتسليم بمبدأ وجود عالم الغيب ، ومن قوانين عالم الشهادة .

ثم دعا العقول بعد تسليمها – من خلال قوانين عالم الشهادة – بعالم الغيب ، وإمكانية وجوده ، إلى التوجه والتطلع لمعرفته ، ثم خاطبها بالنبوة ، وأقسام المعجزة – حسية كانت أو قرآنية – لتكون دليلا عقليا على صحة دعوى النبوة . ثم إذا ثبت للعقل بدليل المعجزة صدق النبى ، دعا هذا العقل بعد ذلك لقبول هذا النبي واعتباره طريقا لمعرفة زائدة عن طريق الحس والعقل ، ومن مصدر خارجى عن نطاق عالم الشهادة وهو عالم الغيب ، ثم التسليم بوحي عالم الغيب من تأكيد النبوة طريقا للمعرفة واعتبارها أيضا مصدرا للمعرفة الوحيية باعتماد الله عز وجل للسنة النبوية . وكان لابد من الإشارة إلى ازدواجية الطبيعة الإنسانية وحاجتها إلى الوحى .

هذا الترتيب ضرورى ، في خطابنا الحضارى للفكر الإنساني ، ونحن نؤسس لنظرية المعرفة الإسلامية ، وهو في اعتقادى مهم بدرجة كبيرة يوازى اهتمامنا بعد ذلك إثبات مكانة السنة النبوية مصدرا وطريقا للمعرفة بالنسبة للمسلمين .

ثانيا :-

كنا نود من الأخ الباحث أن يبين لنا الضوابط التي تسند هذا الأساس الثاني للمعرفة مصدرا وطريقا ، من حيث الاعتبار القرآني لها . ومن حيث الجهود التي انصبت علي تثبيت أسسها من جهة علماء الحديث ، حتى تكون السنة مصدر المعرفة والحضارة ، وحتى تكون كذلك لابد من الضوابط الضرورية لإثبات سنيتها أو كونها السنة النبوية ، حتى نواجه بها العالم على أنها مصدر للمعرفة وطريق لها . وحتى نصدر نحن عنها في بناء حياتنا وحضارتنا .

ثالثا :-

يبدو لى أن الاتجاه الوضعى أو المذهب الحسي قد أثر على الأخ الباحث فى صياغة الصفحة الثالثة ، فهو يحدثنا عن الحواس التي يدرك بها الإنسان معارف عالم الشهادة ، وامتدح الإسلام وأن الله من على الإنسان بأن يسر له مصادر للمعرفة وسبلا لتحصيلها . وقال ص ٣ ص ١٠ : (تتيح له علم مالا تعلمه إياه ظواهر المادة في عالم الشهادة المحسوس) ، فهل الظواهر المادية هي التي تعلم ؟ هذا تصوير واقعي حسي للمعرفة !! وقال أيضا : (إن الله تعالى لم يكله في المعرفة إلى حواسه وحدها وإلى قدراته بمفردها .. فكانت رسالات السماء مصادر للمعرفة) ص١١ - ١٢ .

أين الإشارة إلى العقل بعد الحواس ؟ من سياق ما كتب الباحث أحدس أنه نقل نصا إذ أثبت (....) ثلاث نقط ولكنه لم يشر إلى المرجع ، فربما لايكون هذا تصويرا يمثل وجهة نظره .

لابد من الإشارة إلى أن نظرية المعرفة الإسلامية رفعت الجدل الدائر بين المعسكرين ، المثالي والواقعي ، بين العقل من ناحية ، والحس من ناحية أخرى ، ورفع عقدة التمركز في الفكر الفلسفي بين الذات (الفكر المثالي) والموضوع (في الفكر والواقعي) لتكون نظرية (العقل والحس معاً) كمخلوقين عابدين وليس لأحدهما أن يفسر الآخر بنفسه إذ كل منهما يقوم بدور العابد لخالق خلق وعلم ، وبالتالي يصبح تفسير المعرفة - مصدراً وطريقاً وطبيعة - ربانياً ، والحس والعقل ينظر إليهما نظرة وظيفية في المعرفة الإسلامية ، لا نظرة تفسيرية أو متألهة ناشئة من مفاهيم الوجود لدى كل من النظريتين المثالية والواقعية .

ولابد من الإشارة كذلك إلى قوله تعالى : (اقرأ باسم ربك الذى خلق . خلق الإنسان من علق . اقرأ وربك الأكرم . الذى علم بالقلم . علم الإنسان مالم يعلم) فالمعرفة باب من أبواب الوجود والنظرة التي تحكم الوجود هي النظرة التي تحكم المعرفة . والحس والعقل متكاملان متضافران في نظرية المعرفة الإسلامية مصدقا لقوله تعالى : (إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا)

وقوله عز وجل : (والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون) .

رابعا :-

ص ٣ الفقرة الأخيرة ، ذكر الباحث دور الرسالات السماوية في حياة الإنسان بالنسبة للمعارف ، وقال : (يُطَمْئِنُ الإنسان العاقل على صدق ما وصل إليه بعقله الإنساني عندما وصل ذاتيا إلى تحسين الحسن وتقبيح القبيح) .
ليس هذا على إطلاقه ، فالعقل لا يُحسّن ولا يقبح بذاته ، وإنما التحسين والتقبيح اعتباريان شرعيان . ولكن العقل يفهم حُسن ما حَسنه الشرع ويستقبح قُبحَ ما قبّحه الشرع ، ولا يمكن على الإطلاق أن يصل بذاته إلى التحسين والتقبيح ، إذ تختلف العقول والأهواء والمصالح والتنشئات الاجتماعية في اعتبار العقول لما هو حسن ولما هو قبيح .

خامسا :-

ص ٣ السطران الأخيران من الصفحة :
يقول الباحث : (ودعوة له كي يغوص فيما لا تدركه حواسه ، مما سكتت هذه الرسالات عن تفصيل خبره من المغيبات ومن الأحكام التعبدية ..) .
وسؤالي : ما عُدة هذا الإنسان حتى بعقله أن يغوص فيما لا تدركه حواسه . إذا كان الغيب ليس ميدانا لمن يعيشون في عالم الشهادة ؟ .
وكفايات الإنسان المعرفية - من حس وعقل - لا تملك اقتحام تفاصيل عالم الغيب وأسرار التعبد ، فكيف تكون الرسالات داعية للإنسان أن يقتحم دائرة متأبية عن أن تكون في مجال خبرته .
مثلا : هل يستطيع الانسان بحسه وعقله أن يقتحم الغيب ليعرف الجنة والنار والحساب ؟ وهل يستطيع أن يدرك لماذا كان الظهر أربع ركعات والمغرب ثلاثا ؟ ولِمَ يُمسحُ على ظاهر الخف لا على باطنه ؟ نعم يمكن للعقل أن يُدفع للبحث عن عِلل بعض العبادات لصالح استمرار استيعاب الحكم الشرعي لمستجدات الحياة وإدراك بعض حكم الشرع ، ولكن ليس هذا على الإطلاق . وهنا يأتي دور الوحي ودور السنة طريقا للمعرفة ومصدرا لها .

سادسا :-

ص ١١ فقرة د :
قال الباحث : (ومصدرا لأبنية وهياكل الدولة الإسلامية التي أقامها المسلمون لحماية الدعوة ونصرتها .. وهي التي - مع ما يماثلها - تمثل نماذج « للواجبات المدنية » التي اقتضتها « الفرائض الدينية » فاكتسبت صبغة الواجبات الإسلامية وأهميتها حتى دون أن يرد التشريع بفريضتها صراحة في البلاغ القرآني) .
ماالذى جر الباحث إلى هذا الفقه السياسى الخطير الذى يجعله يدعي أن إقامة

الدولة الإسلامية لم يصرح القرآن بفرضيتها ؟

هذه القضية مرتبطة بفرض الإسلام ككل على الأمة لأنها تمثل الحكم ، والحاكمية لله من أخص خصائص ألوهيته ، فلا إسلام ولا إيمان لمسلم من غير اعتراف بحكم الله ، ومن ثَمّ كان الأمر بها أكثر من صريح فرضيتها إلى صراحة ربط الإيمان بها وربط الكفر بإنكارها ، قال تعالى :

(فلا وربك لا يؤمنون حتى يُحكّموك فيما شجر بينهم ...)

(يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم)

(ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل اليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ...)

إلى غير ذلك من الآيات الكثيرة .

سابعا :-

تعبيرات قلقة في البحث منها :

(١) كثرة تعبير الباحث عن دور الإنسان في الأرض أنه (كخليفة لله) ص ٤ س٨ ، (واستخلافه عن الله) ص٢٢ س٦ .

فكرة غير دقيقة وكأنها تشير إلى مفهوم ثيوقراطي قديم .

وإنما الإنسان مستخلف في الأرض لأداء دور الإنسان العابد الذي يقود مسيرة العبادة الواعية ، والتعبيرات القرآنية (خليفة في الأرض) وليست عن الله .

(٢) ص ٧ س ١٨ نص (يدانيه سواه) : الدنو معناه النزول والمقصود هنا لا يرتقى إليه سواه ، فلو عبر بـ (يرتقي إليه) لكان أفضل .

(٣) تعبير (التجربة النبوية) ص ٩ س ٩ وتكرر أيضا في نفس الصفحة وغيرها . لوعبر عنها بالتطبيق النبوى، لكان أفضل ؛ لأن التجربة مفهوما ومرحلة معينة في المنهج التجريبي وهذا لا يناسب السنة النبوية .

(٤) ص ٩ س ١٠ تعبير (الفكر القرآنى) غير دقيق إذ الفكر يقوم بمفكر ولا يوصف الله بالمفكر ، فالتفكير عملية بشرية فالأولى أن يقال النص القرآنى .

(٥) ص ٩ س ١٤ (الرسالة المحمدية) والأولى إضافة الرسالة إلى الإسلام فيقال الرسالة الإسلامية ، حتى نبتعد عن التعبيرات الغربية فى نسبة الرسالة لمحمد .

(٦) ص ٩ السطر الثاني من الأسفل : ليست السنة أول وأوثق مصادر المعرفة السمعية اليقينة كما يقول الباحث وإنما يعبر عنها بأنها ثانى أوثق .

(٧) ص ١٠ الفقرة الثانية : (أن السنة فى عرفنا اللغوى) الأصح أن يقال فى معناها اللغوى ، لأن العرف اللغوي غير المعني اللغوي ، الذى هو حقيقة ما وضع له اللفظ والمتبادر منه ، أما العرف اللغوى فهو ما كان مجازاً لغويا ثم أصبح عرفا لغويا بكثرة الاستعمال مثل كلمة دابة لكل ما يدب على الأرض هذا معناها اللغوى أما دابة في العرف اللغوى فهي ذات الأربع .

(٨) ص ١٢ فقرة ٤ نماذج شاهدة : س٣

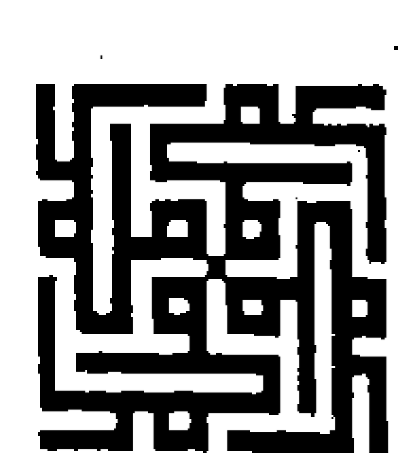
تقييد السنة النبوية بقول الباحث (المتواترة والمشهور) لاداعى له هنا لأن المتواترة والمشهورة مصطلحان ويختل المعنى حينئذ ، فالسنة كلها الثابتة (دون تقييد) هي مصدر للمعرفة .

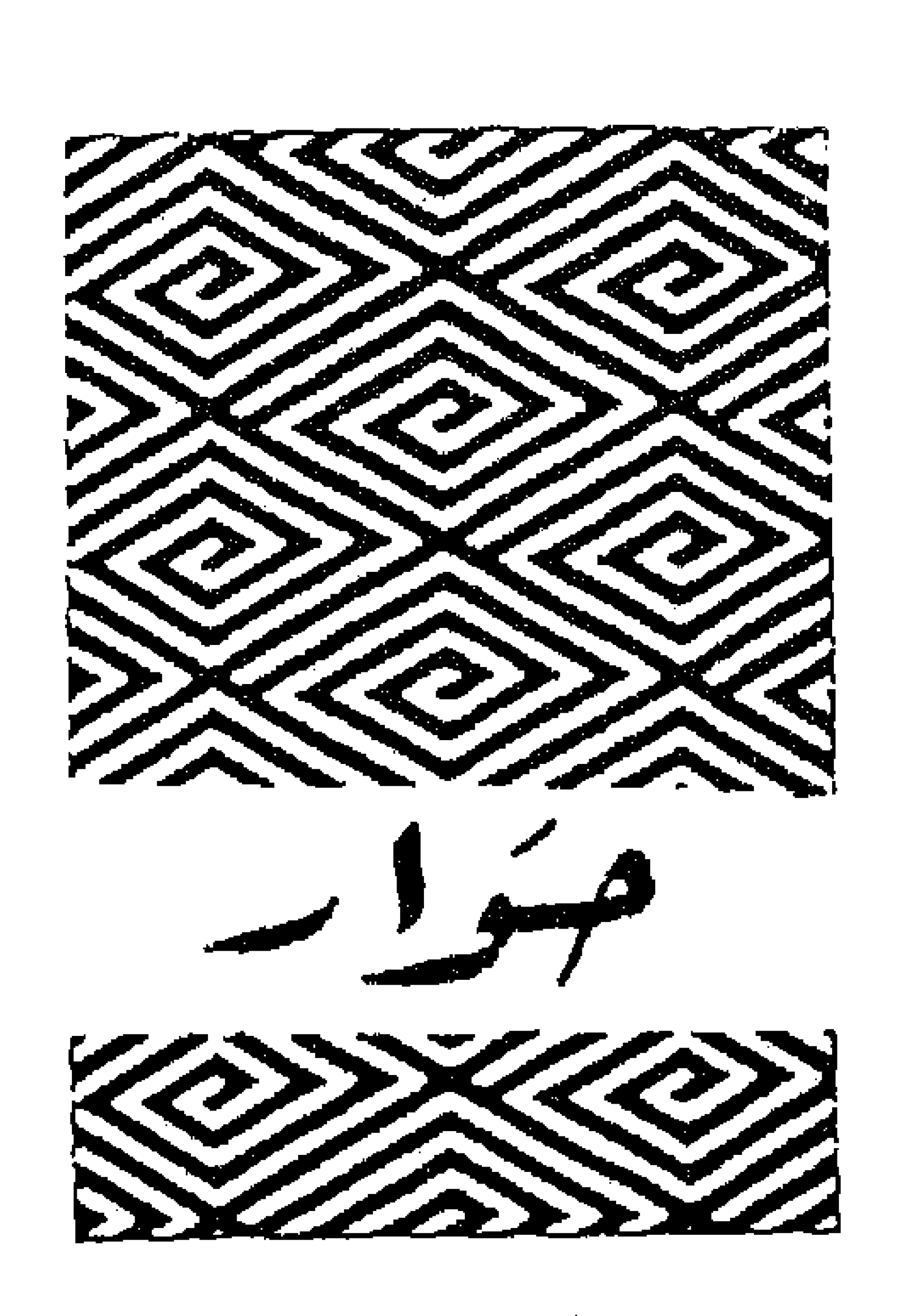
(٩) ص ٢٠ س ١٣ قول الباحث : (فإن معارف السنة النبوية عن أنباء البعث وصوره وأحوال الناس فيه هي المصدر الذى يجد فيه المسلم مايقرب صورة هذا الغيب على نحو ما إلى العقل المحدود لإنسان عالم الشهادة) .

هذا الكلام فيه نظر ، لأن السنة تعطى تفاصيل الحقيقة فهي وحي من الله عن تفاصيل الغيب وليست وصفاً تقريباً ، لأن هذا يقتضى أن مايقوله النبي عن عالم الغيب ليس حقيقة ماهو موجود في عالم الغيب . بل إن كل ما ساق الباحث بعد ذلك من تفاصيل من السنة النبوية عن عالم الغيب لا يحتمل هذه التقريبية .

ثامنا :-

كنا نود من الأخ الباحث أن يوثق لنا بحثه بمراجع وعلى وجه الخصوص فيما يتعلق بتوثيق دقيق للأحاديث من مراجعها الأصيلة حسب أصول التوثيق العلمى . ذلك أن أهم ما يميز أبحاث السنة النبوية أنها تدور على مدى صحة الحديث الذى يستند إليه الباحث في قضاياه المطروحة ، ودعاواه التى يقيم الأدلة عليها ، والشبهات التي يردها ، ولا سيما في مؤتمر عنوانه « السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة » . والبحث عنوانه « السنة النبوية مصدر للمعرفة » .





السنة النبوية مصدراً للمعرفة

للدكتور محمد عمارة

تعليق : د . محمد عويضة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وبعد :

فإن موضوع السنة النبوية وكونها مصدرا من مصادر الإسلام بكل جوانبه من الموضوعات التي تناولها علماؤنا ممارسة كل في ميدانه ، وتناولها علماء الأصول بخاصة عند بيانهم لمصادر التشريع .

أما تناولها باعتبارها مصدرا للمعرفة ، فهذا من الموضوعات الحديثة التي تحتاج إلى بيان وتجلية . وهذا البحث من الأبحاث المبتكرة من حيث العرض والتقسيم والبيان والتأصيل في هذا الميدان .

ومما يميز هذا البحث أنه انطلق ابتداء من البعد النظرى للموضوع ، حيث بين الفرق بين النظرة الغربية للحياة والكون والإنسان ، وأنها مادية محدودة بالبعد الدنيوى المادى ، وبالتالي فإن مصدر المعرفة والطريق إليها عندهم محدود بالمنهج التجريبي واعتماد الحواس طريقا اليه .

وبين النظرة الإسلامية للحياة والكون والإنسان ، وأنها ليست محدودة بالحياة الدنيا ، ولا بالبعد المادي للوجود ، فهي بالتالي تعتمد منهجا مغايرا للمعرفة ومصادره مصادراً وطرقاً أخرى لا تقف عند المادة والحواس كما عند الغرب .

فبناء على اتساع ميادين المعرفة ، وبناء على طبيعة الإنسان التي تجمع بين المادة والروح ، وطبيعة وظيفته فهو خليفة عن الله في الأرض . وبناء على رعاية الله ولطفه به ، كل هذا وغيره اقتضى أن يزود هذا الإنسان بالوحي ليكون مصدر المعرفة اليقيني الذى يزود الإنسان بما يحتاج إليه مما لا سبيل له للوصول إليه بقدرته الذاتية .

ثم بين الباحث وظيفة الوحي – بشقيه الكتاب والسنة – في حياة هذا الإنسان وعلاقته بمعارفه الذاتية ، كما بين مكانة السنة من الكتاب ، وأنها وحي من الله بشكل من الأشكال .

ثم بين أنواعا من المعارف التي كانت السنة مصدرا لها ، وقيمتها كمصدر للمعرفة ، وأخيرا بين نماذج تدلل على ما بينته من مصدرية السنة للمعرفة .

وإذا كان لابد من مزيد بيان لما أورده أستاذنا ونظرا لأهمية الموضوع فإننى أود بيان النقاط التالية :

١ – السنة مصدر مستقل للمعرفة زيادة على كونها اما بيانا لما ورد في القرآن بشكل من أشكال البيان أو مؤكدة لما ورد فى القرآن ، ومن هنا كان الأمر الرباني بطاعة الرسول صلى الله عليه وسلم واتباع ما جاء به عاما ، غير مقيد بموافقة القرآن . **﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ﴾**[1] **﴿ وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ﴾**[2] ونحن بحاجة إلى تأصيل هذا المعني ردا على ما يتناقل من حديث لا أصل له وهو : « إذا أتاكم الحديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فقد قلته وإن خالفه فلم أقله » وقد قال فيه سفيان الثورى وضعه الزنادقة ليردوا به السنن .

فمن حديث أبى رافع مرفوعاً « لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكة يأتيه الأمر من أمرى مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول لا ندرى ما وجدنا فى كتاب الله اتبعناه »[3] .

ولما يشيع أيضا انطلاقا من معنى هذا الحديث الذى لايصح من أن الحديث إذا عارض القرآن يرد ، نعم قدر من هذا المعنى صحيح ، وهذا يرد في باب تعارض النصوص والترجيح بينها وقد خصص علماء الحديث لهذا النوع علما خاصا أسموه مختلف الحديث ، وللإمام الشافعي في ذلك كتاب نافع وكذا لابن قتيبة وللطحاوى ، أما أن يعمم هذا المعنى ويعتمد على إطلاقه ، ويصير أساسا لصحة الحديث أو عدم صحته فلا .

ويحاول بعض الباحثين الاعتماد في هذا الباب على ما ورد عن بعض الصحابة في ذلك كرد عائشة لحديث عذاب الميت ببكاء أهله ورد عمر لحديث فاطمة بنت قيس وغير ذلك .. نقول :

أولا : هذا لم يكن منهجا عاما عند الصحابة رضي الله عنهم بعامة ولا عند الذين ردوا بعض الأحاديث بخاصة ، وقد ثبت عنهم قبول أحاديث أخرى تندرج تحت هذا الباب .

وثانيا : هذا كان استشكالا خاصا عند من رده ، وغيره من الصحابة والعلماء بعدهم لم يجدوا هذا الإشكال فلم يردوا هذه الأحاديث ولم يروا أنها معارضة للقرآن (٤).

٢ – السنة كلها وحي : إما بورودها بصورة من صور الوحي ، وإما أن تصدر عن النبي ابتداء ثم يسكت عليها الوحي وهذا إقرار لها فتكون بذلك وحيا .
وكل ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو صفة - سنة بالمعني الشرعي الذي يجعلها مصدرا للإسلام وللمعرفة ، إلا ماكان منها أمرا جليا أو خصوصيات النبي صلى الله عليه وسلم قام الدليل على تخصيصه .

٣ – السنة تمثل المقياس والميزان والمقوم الذى يضبط السلوك الإسلامي على صعيد الفرد والمجتمع والدولة ، ومن هنا كان الخروج عليها ومخالفتها ابتداع مردود ، وعليه فإن كل عمل أو وضع أو نظام ، إنما يأخذ شرعيته من موافقته للسنة ، وإلا فهو مردود مبتدع . فالسنة بهذا المعني تمثل ضابطا وحارسا للمعرفة زيادة على كونها مصدرا لها .

٤ – السنة في جانب من جوانبها تمثل التطبيق العملي والتجسيد الواقعي للإسلام ، فهي بهذا شاملة تستوعب كل حاجات النفس والحياة ، للفرد والمجتمع فهي مصدر للمعارف ومصدر شامل لها كذلك .

٥ – الجهود التي بذلها العلماء في رواية السنة وحفظها وتدوينها ونقدها ، والقواعد والضوابط التي تتعلق بذلك كله ، هذه الجهود تمثل ثمرة جهد إنساني ضخم ، يعد رصيدا معرفيا في نقد الروايات وميزانا في دراسة ونقد الرجال ، يمثل أرقى ماتوصل إليه الفكر الإسلامي في حقل نقد المرويات .. هذا الجهد المعرفي الضخم ماتزال الحاجة ماسة إليه ، ويجري التفكير عند كثيرين من العلماء لإعادة دراسة التاريخ على أساس منهج المحدثين .. وهذا كله لولا السنة ما عرفناه .

وبعد فإنني أود أن أبين الملاحظات التالية حول بحث أستاذنا وبعضها شكلي لكنه في مقام الحديث عن المعرفة بحاجة الى تصويب :

١ – في ص(٣) في آخرها : يقول أستاذنا الباحث :

« ودعوة كي يغوص فيما لا تدركه حواسه ، مما سكتت هذه الرسالات من تفصيل خبره من المغيبات » .

هنا لابد من بيان أن الغيوب إما مطلقة بالنسبة لهذا الإنسان في الحياة الدنيا ، فهذه لا سبيل إلى حواسه أن تفصل في شيء منها ، إذ مصدر المعرفة فيها الوحي الصادر عمن يعلم الغيب سبحانه ، وأما نسبية كالمعارف الكونية التي كانت غيبا بالنسبة للإنسان ثم استطاع الإنسان أن يصل إلى شيء منها ، وأظن الكلام كما يفيده السياق يتعلق بالنوع الأول وهذا فيه نظر .

٢ - في ص (٤) في السطر الثالث من الفقرة الأخيرة ، يقول الأستاذ الباحث :

« بل إنه أحد إبداعات حضارتها الإسلامية »، والكلام عن المنهج التجريبي . كنت أود لو أن الأستاذ الباحث بين أن الكتاب والسنة ملأ عشرات النصوص التي تعتمد المشاهدة والتجربة وتدعوا إلى ذلك ، فكانت المعرفة التجريبية من ثمرات الكتاب والسنة ، ثم أدركها المسلمون وصاغوها ، وكانت من إبداعات حضارتهم .

٣ - في ص (٧) السطر الثاني من الفقرة الثالثة يقول الأستاذ الباحث :

« القرآن الكريم هو كلام الله ووضعه ».

أقول لا يوصف كتاب الله بالوضع ، لأنه كلامه الذى هو صفة من صفاته ، حتى لا تدخل في مسألة خلق القرآن ، إذ لفظ الوضع يتضمن ذلك .

٤ - في ص (٧) السطر قبل الأخير من الفقرة الثالثة يقول الأستاذ الباحث :

« أو في عقلانية الدراية » والحديث عن القرآن .

أقول لا يوصف القرآن بذلك ، إذ هذا وصف للسنة النبوية ولا يليق في حق القرآن ، لأن السنة تنقد من حيث الرواية ومن حيث الدراية حتي تثبت .

أما القرآن فهو منقول بالتواتر ، وهذا يفيد القطع واليقين في ثبوته ، فلا محل للدراية بعد ذلك ، إلا إذا حملها الأستاذ الباحث على مايعقل من تفسيره وما يستفاد من معانيه .

٥ - ورد استخدام لفظ التجربة النبوية فى الصفحات : (٩) فقرة ٣ ، (٩) فقرة ٤ ، (١١) فقرة (ب) وهذا لا يليق ، لأن فعل النبى ﷺ وحى معصوم ، والتجربة تحتمل الصواب والخطأ .

٦ - في ص (١٠) الفقرة الثانية :

يعرف الباحث السنة فيقول : هي ما صدر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول - هو الحديث - أو فعل أو تقرير .. »

أقول : لا داعى لاستثناء القرآن ، لأنه لم يصدر عن الرسول صلى الله عليه وسلم وعندما يخبرنا به النبى صلى الله عليه وسلم يميزه عن سائر كلامه .

ولا داعى لتفسير القول بأنه الحديث ، لأن لفظ الحديث في الاصطلاح مرادف للسنة كلها ، لا للأقوال منها وإن كان المعنى اللغوي يفيد ذلك .

ثم يضيف العلماء إلى التعريف « أو صفة » وهذا مناسب في مقام المعرفة ، والتعريف المذكور تعريف الأصوليين فيحذفون « الصفة » لأنها لا تفيد في مجال التشريع .

٧ - في ص (١١) الفقرة (ج) :

يفهم من كلام الأستاذ الباحث أنه يعتبر ما في القرآن أصولا وثوابت وما في السنة فروعا ، ومتغيرات ، وهذا غير دقيق ، بل في القرآن أصول وفروع ، وفي السنة أصول وفروع .

٨ - في ص (١١) الفقرة (د) :

أولا الأبنية والهياكل للدولة الإسلامية

التى أقامها المسلمين لا تعتبر سنة ، لأن السنة ما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم لا ماصدر عن المسلمين فى أى عصر .

ثانياً : إن الواجبات المدنية التى اقتضتها « الفرائض الدينية » إن كانت سنة ، فهي فرائض وليست واجبات مدنية ، كيف والأستاذ يتكلم عن السنة كمصدر موثوق للمعرفة .

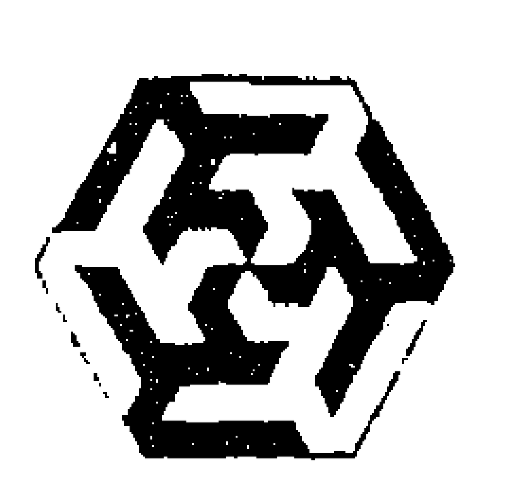
٩ – في ص (١٢) تحت عنوان نماذج شاهدة في السطر الثالث حصر الباحث المعارف التي ضمنتها السنة النبوية في المتواترة والمشهورة والتي تجسدت فغدت واقعا تعيشه الأمة ..

أقول : أين معظم السنة الباقي مما لم يتواتر أو يشتهر ، وهل السنة المتواترة والمشهورة هي التي تمثل الواقع الإسلامي المعاش أو الآحاد وهي غالبية السنة هي التي تمثل ذلك . ثم إن البحث فيما أورد من شواهد اعتمد على آحاد الأخبار لا على المتواتر والمشهور منها .

١٠ – إن البحث يعوزه التوثيق العلمي ، ونظرا لطبيعة السنة النبوية وتوزعها في الكتب ، واختلاف منهج كتب السنة في التصنيف وعدد طبعاتها فإنها أحوج من غيرها إلى التوثيق الدقيق ببيان الكتاب والجزء والصفحة والباب .

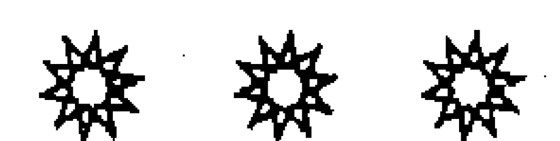
وأخيرا فإن البحث جديد في بابه ، وهو محاولة موفقة لبيان السنة كمصدر للمعرفة وتأصيل ذلك وتوضيح مجالاته والتدليل عليه .

والحمد لله رب العالمين



الهوامش

(١) النساء ٥٩ .
(٢) الحشر ٧ .
(٣) سنن أبي داود ٤/٢٠٠ (كتاب السنة – باب لزوم السنة) – دار الفكر .
(٤) انظر : إحتجاج الصحابة بخبر الواحد – لكاتب هذا التعليق – بحث منشور فى مجلة دراسات ج ١٣ العدد الأول ١٩٨٦ ص ٦٧ – ٨٧ .





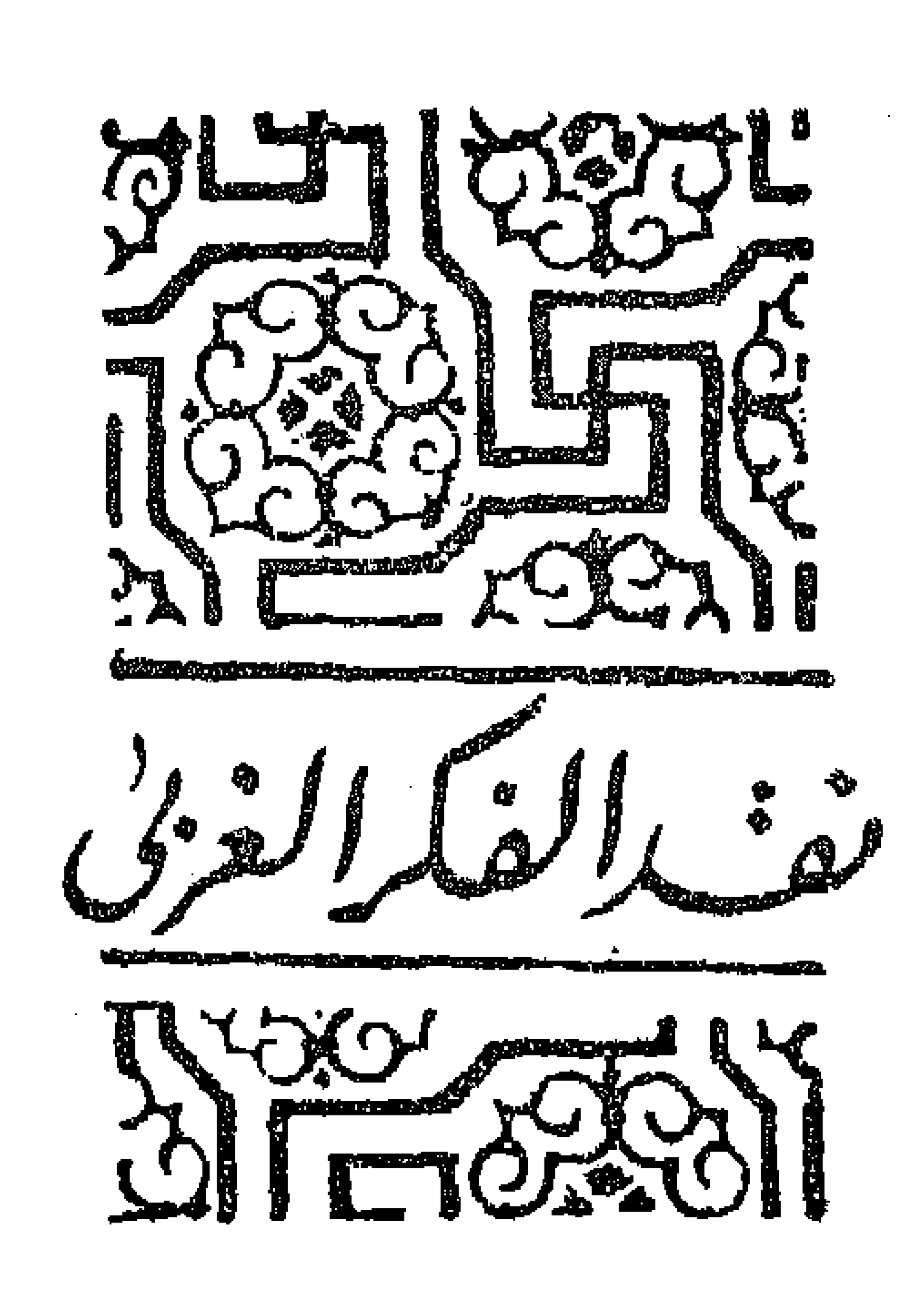
إن إستيعاب المعارف الحديثة أمر ضرورى لتحقيق إسلامية المعرفة .

وليس المقصود بالاستيعاب أخذ هذه العلوم والمعارف والتنظيمات مجزأة وعلى علاتها دون تمحيص ولا غربلة ولا إدراك لما يخالطها من غايات وقيم ومفاهيم تتعلق بأصحاب تلك المعارف وقيمهم وغاياتهم وتكوينهم النفسى .

إنما المقصود بالاستيعاب المهضم وتمثل الطاقات المبدعة بشكل سليم ، ولا يكون ذلك دون التزود بالفهم الشمولى والدراسة النقدية الموضوعية للحضارة الغربية أصلا ومنبعا وغاية وفلسفة وإنجازاً .

وللمساعدة على تحقيق هذه النظرة النافذة الشمولية للحضارة الغربية المعاصرة ، يعمل المعهد العالمى للفكر الإسلامى على تقديم دراسات مسح شمولية للعلوم الحديثة ، خاصة العلوم الاجتماعية والإنسانية الأساسية ، تبين الخطوط الأساسية لكل علم من تلك العلوم وقضاياها الرئيسية ومناهجها وإنجازاتها العلمية وأهم الكتب والمصادر الأساسية له ، وأهم أوجه النقد التى تتعلق به من وجهة نظر رجال ذلك العلم ومن وجهة النظر الإسلامية .

وإسهاماً من مجلة المسلم المعاصر فى هذا الموضوع الهام تضيف هذا الباب من أبوابها لنقد الفكر الغربى .



قصور المناهج الغربية
في معالجة قضايا الإنسان
(نظرة نقدية إلى المنهج البنيوي)

د : علا مصطفى أنور*

مقدمة

تواجه العلوم الإنسانية عند تصديها لقضايا الإنسان مشكلة أساسية تتمثل فى اختيار المنهج الملائم لدراسة الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والنفسية والتاريخية .. وتبدو المشكلة أكثر حدة فى المجال البحثى المحلى حيث مازالت المناهج التقليدية سائدة أو حيث يغيب المنهج تماما . وتنشأ مشكلة اختيار المنهج من أجل تطبيقه فى المجال الإنسانى عن مجموعة من العوامل ، نذكر أهمها :

١ – تعقد الظاهرة الإنسانية لقلة تكرارها وتغيرها ثم اتصالها بالإنسان ، مما يجعلها تختلف عن الواقعة الطبيعية وتتميز عنها ، ولا تخضع لما له من ظروف وشروط .

٢ – سعى الباحث الاجتماعى فى أغلب الأحيان إلى تحقيق أكبر قدر من الموضوعية ، وهو مطلب صعب أن لم يكن مستحيلا ، فى حالات معينة . وفى سعيه هذا يحاول الباحث أن يخضع مجال بحثه لما تخضع له الظاهرة الطبيعية من خطوات وإجراءات ، فيحاول إخضاع الظاهرة الإنسانية للتجارب والقياس من أجل التوصل إلى توازن يعممها على المجتمع بأكمله . وقد يتخذ هذا شكل تجميع أكبر قدر من البيانات بواسطة أدوات تقليدية ، ثم إخضاعها للتحليل الإحصائى ، ويفسرها فى ضوء نظرية معينة أو

* دكتوراه فى فلسفة العلوم الإنسانية . خبير بالمركز القومى للبحوث الإجتماعية والجنائية .

غياب أى نظرية .

٣ - قد لايعطى الباحث فى المجال الإنسانى أهمية كبيرة إلى الجانب المنهجى للبحث . وقد يرجع ذلك إلى افتقاد المعلومات الكافية حول مناهج البحث الموجودة فى التراث الماضى والمعاصر ، وكيفية الإفادة منها فى طرح المشاكل ودراستها بشكل منظم .

وفى الواقع إن المنهج غير عصب البحث فى المجال الإنسانى ، ابتداء من تحديد المشكلة التى ستصبح موضعا للدراسة ، مرورا بخطوات عديدة تتضمن اختيار المنحى ، ووضع الافتراضات ، واستخدام الأدوات ، والتوصل إلى النتائج ، وفهمها ، وتفسيرها ، وانتهاء باستشراف المستقبل .

وانطلاقا من اعتقاد راسخ فى أهمية دور المنهج فى حياتنا ، سواء فى شكل منهج للتفكير فى الحياة اليومية ، أو البحوث النظرية ، أو اتخذ شكل المناهج الإمبريقية فى العلوم الطبيعية ، أو كان له طابعه الخاص المتلائم مع طبيعة العلوم الإنسانية ، انطلاقا من هذا نحاول الانفتاح على المناهج الأساسية التى ظهرت فى المجال البحثى العالمى .

ونهدف من وراء ذلك إلى معرفة إمكانية الإفادة من هذه المناهج من خلال كشف إيجابياتها وسلبياتها ، والحدود التى تقف عندها ، والمواضع التى تغطيها ، وتلك التى تعجز عن تغطيتها . إن تقييمنا لهذه المناهج من خلال نظرة نقدية يبعد عنا الاتهام بالتخلف عن مسايرة العصر ، وذلك إذا ماانعزلنا وحاولنا تجاهل ما هو موجود على الساحة .

مناهج البحث فى المجال الإنسانى

يهمنا قبل أن نتناول المنهج البنيوى الذى اخترنا دراسته ، أن نعرض لاتجاهين بارزين تمخضت عنهما مناهج البحث فى المجال الإنسانى ، وهما الاتجاه الوضعى والاتجاه الفنومنولوجى .

ويقوم الاتجاه الوضعى Positivism على وحدة المنهج بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية والإنسانية . وبناء على هذا يصر هذا الاتجاه على ضرورة تطبيق مناهج البحث المستخدمة فى العلوم الطبيعية على العلوم الإنسانية ، وبقدر تطبيق تلك المناهج بقدر ما تعتبر هذه العلوم مستقلة .

وإذا كان الاتجاه الوضعى أو الوضعية بدأ مع كونت Conpte ودوركايم Durkrim ، وبوانكاريه Poincare وفنجشتين ومل وماخ ، فقد امتد وتشكل فى مدارس معاصرة أطلق عليها الوضعيات المحدثة Neo - Positivism . وتطورت هذه الاتجاهات فى عدة تطورات بادئة من دائرة فينا مع الوضعية المنطقية المكونة من شليك وكارناب

وورسمان وفيجل ونوارث وفون ميزس وآخرين ، منتهية بالوضعيات المحدثة أو التجريبية المنطقية مع راشنباخ وهمبل وناجل مربر دجمان وآخرين .

ويتفاوت تأييد الاتجاهات الوضعية للمبادىء المشتركة التى تجمع بينها . فمنها ما يؤيد بصفة خاصة على النزعة الفيزيائية التى ترد العلم إلى تقريرات تعبر عن وقائع قابلة للملاحظة بشكل مباشر . ومنها ما يؤكد على النزعة الذرائعية التى تنظر إلى الفكر باعتباره ذريعة أو وسيلة للوصول الى الهدف . ومنها ما يؤكد على النظرة الطبيعية التى ترى أن العلوم الإنسانية لها نفس أهداف ومناهج العلوم الطبيعية .

وقد وجهت الوضعية المحدثة نقدها إلى التأويلات الدينية للعالم وإلى الميتافزيقا بهدف إقامة موقف تجريبى يخلو من الافتراضات الدينية والميتافزيقية . ومن هنا ابتعادها عن أى اتجاه تأملى ، ورفض أى نظرية أو فلسفة ، والتركيز على ما يقبل الحل علميا ويفيد عمليا .

وقد تعرض هذا الاتجاه لتيار نقدى يتراوح بين التأييد والمعارضة . فمما لا شك فيه أن للوضعية جانبها الإيجابى ، المتمثل فى رفض المسائل الخاطئة والنظر الى الظواهر الإنسانية كموضوعات محايدة تحكمها قوانين عامة . إلا أن تحديد الوضعيين للمهام العلمية للنظرية فى التفسير الاجتماعى انصب على النظرية بشكل عام دون تطبيق مباشر على موضوعات العلوم الاجتماعية والإنسانية . فقد كان منطلقهم الأساسى هو اشتراك مجموعتى العلوم الطبيعية والاجتماعية فى نفس المنهج ، وبالتالى لم يروا ضرورة لمناقشة النظرية الاجتماعية بمعزل عن النظرية الفيزيائية . فما يقال عن الأخيرة ينطبق بطريقة بعدية على الأولى . ومن هنا إغفالهم لمناقشة النظرية الاجتماعية فى سياقها الخاص [1] .

وفى محاولة الوضعيين كى يصبحوا علميين تبنوا كافة أساليب البحث العلمية ، وادعوا صلاحيتها لدراسة السلوك الإنسانى . ومن هنا استخدامهم للملاحظة والتجربة والطرق الإحصائية كأدوات رئيسية فى متناول الباحث . إلا أن الاعتماد الكامل على المعطيات data كمصدر للمعرفة يؤدى إلى إفقارها ، ولن يتوقف عدد الفروض التى يتعين على الباحث اختبارها عند حدود معينة . ويضاف إلى ذلك صعوبة إجراء التجربة فى المجال البشرى ، ذلك أن الشخص الذى تجرى عليه التجربة يقوم بدوره بتصميم للتجربة ، مثله فى ذلك مثل الشخص القائم عليها ، بحيث نجد أن كل محاولة تجريبية تصبح فريدة . فيؤدى ذلك بالتالى إلى استبعاد الطرق الإحصائية المقنّنة . وإذا حاول القائم على التجربة منع المستجيبين من وضع

تصوراتهم الخاصة ، فإن الموقف يصبح بالتالى غير صالح للدراسة . ذلك أن الباحث لم يعد يطبق تجربة على بشر ، إذ أنه بتدخله فى الموقف استبعد العنصر الإنسانى[٢] .

وقد أغفل المنظور الوضعى جانبا هاما من الدراسات الإنسانية هو موضوع التفاعل . فقد أدت الطريقة التجريبية فى البحوث الاجتماعية والنفسية إلى ترك مسائل هامة فى قيمتها بالنسبة لفهم النشاط الاجتماعى . فإذا كان المنهج العلمى فى العلوم الطبيعية يقنع بإيجاد علاقات فى صورة قوانين معينة ، ومن اهتمام بما يتم أثناء تفاعل هذه العلاقات ، فإن ذلك من الأمور الجوهرية فى العلوم الاجتماعية .. كيف تحدث العلاقات؟ وكيف يتم التغيير ؟ وما هى العمليات التى جرت حتى حدث ما حدث ؟ هذه أسئلة جوهرية فى الدراسات الاجتماعية والنفسية[٣] .

أما الاتجاه الفنومنولوجى Phenomenology ، وقد لقب بالاتجاه اللاوضعى بسبب رفضه للوحدة المنهجية بين العلوم الطبيعية والإنسانية ، فإنه يستبعد العلم الطبيعى كمثل أعلى للفهم العقلى للواقع . وقد رأى الفنومنولوجيون أن منهجهم قادر على التوصل إلى أساس المشاكل وتفسير نشأتها ومعناها . وتفسيرهم هذا ينأى عن التفسير الموجود فى العلم الطبيعى ، إذ أنهم يبدأون من الخبرات الواقعية استنادا الى ماهو أساسى ورئيسى فى هذه الخبرات ، دون الاعتماد على أى افتراضات جامدة أو تحيز ميتافيزيقى .

ويعتبر الاتجاه الفنو منو لوجى منهجا للتحليل الفلسفى أكثر منه مدرسة أو نظاما بالمعنى التقليدى . فالقول بأنها مدرسة يعنى وجود قواعد ومبادىء ثابتة تسمح لنا بالإجابة بوضوح على السؤال : ما هى الفنومنولوجيا . بينما فى الواقع أن الفلاسفة الفنومنولوجيين تميزوا بتفردهم . ونستطيع أن نقول بشكل عام إن هذا الاتجاه نما وتبلور على يد كل من دلتاى وهوسرل وشوتز ، ثم تطور لدى فلاسفة وجوديين من أمثال سارتر وميرلدبونتى .

ويتجه الفنومنولوجيون إلى المجال الإنسانى ، إلى الفرد وأفعاله والمعنى الذى يضفيه على تلك الأفعال . ومن هنا كان موضوع بحثهم هو الفاعل ، ومن ثم فقد اتجهوا إلى تأويل وفهم دوافع وغايات الأفراد ، دون إغفال العلاقات التى تنشأ بينهم .

وقد تمثل الهدف الأول للفنومنولوجيا فى توسيع وتعميق الخبرة المباشرة ، وذلك عن طريق الاهتمام بالظواهر بشكل أكثر عمقا من النزعة التجريبية التقليدية ، وذلك مع مراعاة الاستبعاد التام للتصورات والأحكام

المسبقة ، أى الأنماط المعتادة للتفكير .

وقد اهتم المنهج الفنومنولوجي ببحث الظواهر المحددة جنبا إلى جنب مع الماهيات العامة . ويضع المنهج الفنومنولوجي خطوات ثلاث ورئيسية لمعالجة الظواهر المحددة هي : الطور الحدسي ، والطور التحليلي ، والطور الوصفي[٤] . ويقوم الطور الحدسي بالتركيز على الموضوع دون الاندماج فيه ، حتى لا يفقد النظرة النقدية إليه . وتعتمد هذه العملية على ملاحظة الظاهرة ، وأحيانا المقارنة بينها وبين الظواهر الأخرى المرتبطة ، بهدف تسجيل التشابهات والاختلافات ، توصلا إلى إدراك تميز الظاهرة موضع الدراسة عن غيرها .

ولا ينفصل التحليل الفنومنولوجي عن كل من الحدس والوصف . ولا يهتم ذلك التحليل بشكل أساسي بالتعبيرات اللغوية ، مثلما يفعل التحليل المنطقي ، وإن كان أحيانا يبدأ من بعض الجمل المتميزة محاولا تحديد معناها وما يشوبها من غموض . إلا أن هذا يعتبر تحليلا مبدئيا ، إعدادا لدراسة الظاهرة التي تشير إليها التعبيرات . فالتحليل الفنومنولوجي هو تحليل للظواهر نفسها وليست التعبيرات التي تشير إليها .

وتصاحب خطوة التحليل خطوة أخرى هامة هي الوصف . ويؤسس الوصف الفنومنولوجي على تصنيف الظواهر . ويفترض إطارا مكونا من قوائم للمجموعات ، وعلى الوصف أن يحدد مكان الظاهرة بالنسبة لنسق من المجموعات موجودة من قبل . ويتميز الوصف الفنومنولوجي بأنه انتقائي ، ومن هنا فهو يجبرنا على التركيز على الخصائص الجوهرية ، والتجريد من الخصائص العرضية غير الجوهرية ، ومن هنا يتضمن الوصف الاهتمام بالماهيات .

ولهذا المنهج جوانبه الإيجابية المتمثلة في النظرة الحدسية ، وفي تعميق الخبرة ، عن طريق إبراز عوامل كثيرا ما تهمل ، وفي الإصرار على النظرة إلى الوقائع والوفاء لها . حتى قبيل التفكير فيها .

وقد تعرض الاتجاه الفنومنولوجي للنقد من جانب العديد من فلاسفة العلم . فنجد أن ناجل يعتبره طريقة جيدة لتوليد فروض مقترحة من أجل تفسير الأفعال الاجتماعية ، إلا أنه لا يرقى ، في رأيه ، إلى أن يكون طريقة للتثبت من هذه الفروض . ذلك أن هذا المنهج لا يقدم بذاته أى معيار للتأكد من صدق الحدوس والفروض الخاصة بالأفعال الإنسانية[٥] .

ويرى أبل أن منهج الفهم الذى يتبناه الفنومنولوجيون يقوم على تطبيق الخبرة المباشرة على السلوك الملاحظ ، أى إننا نستخدم بهذا الشكل المعرفة الموجودة لدينا من قبل . وهذا في رأيه لا يصلح كوسيلة للكشف ، وإنما على أكثر تقدير يصلح

كوسيلة لتأكيد ما كنا نعرفه من قبل[٦] . كما يعتقد بوبر أيضا أن الفنومنولوجيا باهتمامها بدراسة الظواهر عن طريق الوسائل الحدسية والتحليلية والوصفية لم تأتى بجديدفى تاريخ الفكر ، وأن مايميزها فقط هو الطابع القصدى للدراسة ، والتحدى الواعى للمنهج الطبيعى[٧] .

وتأتى البنيويةStructuralism كـى تواجه التحدى الذى مازال قائما ، والمتمثل فى منهج ملائم لدراسة العلوم الإنسانية ، فتحاول إلى حد كبير حل التعارض القائم بين الاتجاهين السابق عرضهما .

المنهج البنيوى

وقد اخترنا فى هذه الدراسة أن نعالج المنهج البنيوى أو البنيوية ، فمما لا شك فيه أن البنيوية فرضت نفسها على الفكر العربى المعاصر بطريقة أو بأخرى فى السنوات الأخيرة ، وأصبح لها خصومها وأنصارها وآثارها اللافتة فى مجالات العلوم الإنسانية المختلفة[٨] . وقد أثبت بالفعل المنهج البنيوى خصوبة فى مجالات عدة ، فهو يمثل مرحلة ضرورية من مراحل سير العلوم الإنسانية فى إطار السياق المعرفى والمنهجى الغربى . وقد حقق نجاحا نسبيا فى كثير من الميادين (علم الاجتماع والانثروبوجيا مع كلود ليفى ستروسStrauss ، وعلم النفس مع جاك لاكانLacan ، وعلم اللغة مع De Saussure وتشومسكى Chomskey ، والثقافية مع ميشيل فوكوه Foucauit ، والأدب مع رولان بات Barthes ، والمذاهب السياسية (الماركسية) مع لوى التوسير Althusser) . ويشير هذا النجاح إلى قدرة البنيوية على بث العقلانية Rationalism فى كثير من المجلات التى لم تكن عرفت من قبل مثل هذا التنظيم الفكرى . كما أن البنيات التى اقترحها علماء من أمثال ليفى ستروس تكفلت بتفسير عديد من الظواهر قياسا إلى المناهج العلمية السابقة .

وإذا كنا قد توقفنا فى دراسات سابقة[٩] عند مفهوم (البنية) structure وشرحناها تفصيلا ، فإننا نكتفى حاليا بالقول بأنها تلك الطريقة التى يتم من خلالها التبادل فى قطاع من المجتمع أو عبر المجتمع له ، فلم تعد الوقائع الاجتماعية أشياء كما لم تعد أفكارا وإنما أصبحت بنيات . ويقول ليفى ستروس فى أحد الفصول الهامة من كتابه (الأنثروبولوجيا البنيوية) : « اذا كان النشاط اللاشعورى أو اللاواعى للعقل يقوم على فرض الشكل على المضمون ، وإذا كانت هذه الأشكال لاتتغير بالنسبة لكافة العقول سواء فى الماضى أو فى الحاضر ، بالنسبة للعقول البدائية أوالمتحضرة ، فإنه يكفينا أن نصل إلى البنية اللاشعورية أو اللاواعية الواقعة خلف كل نظام وكل عرف أو تقليد ، كى نحقق

التفسير السليم للأنظمة أو الأعراف أو التقاليد الأخرى ، بشرط أن نمضي في التحليل إلى أقصى مداه »[10] .

إن البنيوية في الواقع ما هي إلا منهج يضم كل الظواهر الاجتماعية ، فيهتم بالعلاقات بين الظواهر أكثر من اهتمامه بطبيعة الظواهر نفسها ، كما يهتم بالإنسان التي تدخل فيه هذه العلاقات . وعندما يبحث البنيويون الشيء أو ذاك فإنهم لا يتوقفون عند المعنى التجريبي الذي يصنعه الواقع بين أيدينا والذي يؤدي إلى إدراك العلاقات المادية التي تحقق الترابط بين عناصر المجموعة الواحدة ، بل يهدفون – أولا وقبل كل شيء – إلى الكشف عن « النسق العقلي الذي يزودنا بتفسير للعمليات الجارية في نطاق مجموعة بعينها[11] .

ويحدث في بعض الأحيان نوع من الخلط بين المنهج البنيوي (البنيوية) وبين الوظيفة البنائية كما يعبر عنها رادكليف براون Radcliffe Brown وتالكوت بارسونز وآخرين ، بينما في واقع الأمر أن المنهجين مختلفان كل الاختلاف . فعلى حين يتجه المنهج البنيوي إلى النظر إلى الظواهر من خلال أداء العقل الإنساني على أساس أن العقل الإنساني يتعامل مع مواد ثقافية وطبيعية في سياق تاريخي واثنوجرافي معين ، تهتم الوظيفة البنائية بإقامة أشكال إمبريقية مشتقة من الوقائع الملاحظة ، ويقتصر عليها .

ويتمثل الاختلاف الثاني في موقف كل منهج إزاء البنية أو النسق . فيعنى المنهج البنيوي بالتوصل إلى البنية النفسية أو الاجتماعية .. الخ ، وتوجد هذه البنية لا في الوقائع ذاتها وإنما فيما وراءها . كما يهتم بتحليل الظواهر دون الاكتفاء بتسجيلها وملاحظتها ، وفي تحليلها هذا يستهدف كشف الموضوع الكامن وراء الظواهر ، أي نسق العلاقات أو البنيات المباطنة في الظواهر الملاحظة . بينما تكتفي الوظيفة البنائية بالوقوف عند الموقف الإمبريقي ، فهي لا تقول بوجود ماهية أو واقع فيما وراء الظواهر الملاحظة ، ولذا تكتفي بتسجيل وحصر وتصنيف الوقائع الاجتماعية ، من أجل الوصول إلى القوانين العامة . ومن هنا نجدها تتحدث عن أشياء مختلفة عما يطرحه المنهج البنيوي ، وتسعى إلى إقامة نماذج وأشكال إمبريقية دون الكشف عن الشيء ذاته . تقتصر إذن الوظيفة البنائية على التوصل إلى النسق من خلال المتاح من المعطيات الامبريقية ، ولا تدعي وجود نسق من العلاقات الكامنة .

ويزيد تباعد المنهج البنيوي عن الوظيفة البنائية إذا نظرنا إلى موقف كل منها من النماذج . فالمنهج البنائي يعتبر النماذج واقعا ، ولكن دون أن يوجد له مقابل واقعي في

الملاحظة . وكى نصل إلى النموذج المحدد للواقع الحقيقى يتعين – فى رأى البنيوية – أن نتعالى عن الواقع المحسوس ، حيث أن الواقع الحقيقى يكون عادة مختبئا ويتعين كشفه عن طريق الذهاب الى مستويات عميقة . أما الوظيفة البنائية فإنها تنظر إلى النماذج باعتبارها تجريدات للواقع ذاته ، دون الحاجة إلى التعالى أو الذهاب إلى مستويات عميقة .

وقد ارتبطت البنيوية منذ البداية باللغة ، فهى تدين بمنهجها للغة التى أصبحت مثالا يحتذى من جانب سائر العلوم الإنسانية . ذلك أن النموذج الفنومنولوجى اللغوى يتمثل فى مبادىء أربعة أساسية هى :

١ –لايهتم علـــم الأصوات (أو الفنومنولوجيا) بدراسة الظواهر اللغوية الشعورية ، بل يدرس البنية السفلية اللا شعورية .
٢ –لايدرس علم الأصوات الحدود باعتبارها منفصلة ، وإنما يدرس العلاقات القائمة بينها .
٣ –تؤلف هذه العلاقات الضرورية نسقا صارما محكما .
٤ –لا يسير هذا العلم على منهج تجريبى انطلاقا من وقائع ملاحظة ، بل يسير على منهج استنباطى انطلاقا من نموذج قد تم تركيبه مما يسمح له بالوصول إلى قوانين عامة[١٢] .

ولم يتردد ليفى ستروس فى تطبيق هذا النموذج الفومنولوجى على الوقائع الاجتماعية . فتمثلت خصائص المنهج فى التأكيد على الكلية أو الشمول حيث تقوم الدراسة على مستوى كلى macro- level وليس على مستوى جزئى micro- level ، وعلى التأكيد على أولوية الكل على الأجزاء . ثم يتم تفسير الكل والأجزاء عن طريق العلاقات القائمة بين الأجزاء وارتباطها بالكل . وتتمثل أهم خاصية للمنهج فى محاولة دراسة هذه الشبكة المعقدة التى تجمع عناصر الكل توصلا إلى البنيات العميقة ، وذلك من خلال نماذج يتم تشكيلها .

ويرى ليفى ستروس أن علينا أن ندير ظهورنا لكل ماهو معاش ، من أجل التوصل إلى فهم الواقع . وبناء على ذلك رفض كلا من الفنومنولوجيا والوجودية ، نظرا لأن كلا منهما تسلم بوجود استمرار أو اتصال بين المعاش والواقعى[١٣] . بينما من جهة أخرى ، تحدث ليفى ستروس عن علوم ثلاث أثيره على نفسه ، أو ما أسماه معشوقاته الثلاث ، وفى « الجيولوجيا والماركسية والتحليل النفسى »[١٤] .

ويحاول هذا المنهج حل مشكلة العلوم الاجتماعية بشكل عام والصراع بين الاتجاهات المثالية والوصفية بشكل خاص . لذا تتميز البحوث التى تتبنى هذا المنهج

بالتأكيد على العلاقات بين الظواهر على مستوى مجرد للغاية ، ودون إغفال الواقع . فتقوم التعميمات على الملاحظات التجريبية وعلى أسلوب المقارنة والاعتماد على قوانين التحول، مع رفض قوانين السببية .

وقد بنى فوكوه موقفه على رفض النزعة الإنسانية Humanism ، وهكذا يختفى من فلسفة الإنسان المؤثر فى التاريخ ، الواعى بما يفعل . فالإنسان لم يظهر إلا من فترة وجيزة واكتشاف ظهوره يؤذن بنهايته القريبة ، وموقعه المركزى فى صميم الفكر الغربى ليس إلا وهما . وهكذا نجد أن الإنسان قد أزيح من مكانه وألقى على هامش الأشياء ومورست عليه الضغوط حتى درجة ضياعه . فيقول فوكوه : « ليس الإنسان بالتأكيد إلا نوعا من التمزق فى نسق الأشياء ... ليس الإنسان إلا اختراعا حديث العهد ، وهيئة لايزيد عمرها عن مئتى سنة ... إنه مجرد ثنية أو انعطافة فى طوايا معرفتنا »[١٥] .

الموقف من العلوم الإنسانية

وقد تميزت نظرة قطبى البنيوية ليفى ستروس وفوكوه إزاء العلوم الإجتماعية والإنسانية . فقد وجد ليفى ستروس أن وظيفة العلوم الإجتماعية والإنسانية تقع فى منتصف الطريق بين التفسير والتنبؤ ، كما لو كانت عاجزة عن الاتجاه بتصميم نحو أحدهما . ولايعنى هذا فى رأيه أن هذه العلوم تخلو من الفائدة سواء على المستوى النظرى أو العملى ، وإنما يعنى فقط أن فائدتها تقاس فى ضوء عمليتى التفسير والتنبؤ . ومن هنا فإن لهذه العلوم وضعها الخاص والفريد ، وتتركز فى هذا الوضع مهمة العلوم الإنسانية ، التى يحددها ليفى ستروس فى العبارة التالية : هذه العلوم لاتفسر إلى النهاية أو نادرا ماتقوم بذلك ، كما إنها لاتتنبأ بدرجة عالية من التأكيد[١٦] .

أما فوكوه فقد أصدر حكمه بالإعدام على العلوم الانسانية جميعا بما فيها علم النفس وعلم الإجتماع وعلم التاريخ والإنثروبولوجيا .... الخ ، ومن هنا فإن رفض الدخول فى المشكلات المنهجية الخاصة بالعلوم الإنسانية ، مما طالما دار حوله نقاش أهل تلك العلوم : أتراها تقوم على التفسير أم على الفهم ، هل تستمد نموذجها من الرياضيات أم من علم الأحياء ؟ هل يمكن أن تقوم هوية بين الذات والموضوع ؟ ... هل يمكن أن يقوم فى نطاق تلك العلوم اتجاه منطقى صورى محض ؟ ... الخ[١٧] .

وبالرغم من ذلك فقد كرس فوكوه صفحات طويلة من كتاب « الألفاظ والأشياء » للحديث عن شكل أو صورة العلوم الإنسانية وذلك انطلاقا من افتراض يقوم على أن العلوم الإنسانية لم ترث مجالا محدداً لها من قبل ، كما لم يتحدد أمامها

المسار المعرفى التى يتعين عليها أن تقطعه[١٨].

واختلف كل من ليفى ستروس وفوكوه حول الصعوبة التى تعزى إلى العلوم الإنسانية . فقد أرجع ليفى ستروس الصعوبة القائمة فى تلك العلوم إلى أن مختلف أنساقها لا تقع على نفس المستوى من الناحية المنطقية ، كما أن المستويات التى ترتبط بها متعددة ومعقدة ، وكثيرا ما تكون تعريفاتها غير دقيقة . وتتخذ بعض هذه العلوم موضعات دراسة هى عبارة عن كيانات تجريبية تتميز بكونها من العموميات ومن الكليات des realia et des tota ، مثلا المجتمعات التى بكونها واقعية ومحددة فى مكان وزمان معين وفى الوقت تخضع للدراسة فى كليتها . وكمثال على ذلك الأنثوبولوجيا (الأنثرونولوجيا) والتاريخ . وترتبط علوم أخرى بكيانات لا تقل واقعية ، إلا أنها تهتم بمظهر معين ، مثلا اللغويات تدرس اللغات ، والقانون يدرس الأشغال القانونية ، وعلم الاقتصاد يهتم بأنساق الإنتاج والتبادل وعلم السياسية يدرس الأنظمة ذات الشكل المحددة[١٩].

أما فوكوه فيرى أن العلوم الإنسانية تعيش دائما عالة على العلوم الاستنباطية ، والعلوم التجريبية ، والفكر الفلسفى ، فضلا عن أنها كثيرا ما تصطنع من المفاهيم والنماذج ما هو مستعار من البيولوجيا ، والاقتصاد وعلوم اللغة ، فليس بدعا أن نرى فوكوه ينبهنا إلى صعوبة تحديد وضع أو موقع ثابت لها فى إطار التصنيف المعاصر للعلوم . وليس السبب فى صعوبة العلوم الإنسانية « المزعومة » يرجع إلى تعقد موضوعاتها وكثافته ، أو اتصافها بطابع ميتافيزيقى ، أو استنادها إلى موجود زئبقى لايكف عن العلو على نفسه ، بل السبب هو تعقد التنظيم الاستمولوجى الذى توجد فى إطاره من جهة ، وطبيعة العلاقة الثابتة التى تربطها بالأبعاد المكونة لصميم مجالها من جهة أخرى[٢٠].

ينظر إذن فوكوه إلى العالم باعتباره متضمنا لثلاث جوانب للمعرفة ، يشمل أولها الرياضيات والطبيعة ، ويشمل ثانيها علوم اللغة والحياة وإنتاج الثروة وتوزيعها ، ويشمل ثالثها التأمل الفلسفى . ويذهب فوكوه إلى أن العلوم الإنسانية تمثل مكان المفاصل الواقعة بين هذه الجوانب[٢١].

يظهر إذن الفارق بين كل من ليفى ستروس وفوكوه فى نظرتهما إلى العلوم الإنسانية ... ففي حين أن ليفى ستروس قد أقام تعارضا بين الفيزياء وعلم الأحياء من ناحية ، والعلوم الإنسانية من ناحية أخرى ، بحجة أن هذه العلوم الأخيرة لا تستحق لقب « العلم » بنفس الدرجة وعلى نفس المستوى ، مؤكدا — فى الوقت نفسه — أن فى إمكان كل من علم الاجتماع

والأنثروبولوجيا الارتقاء إلى مستوى الوضع العلمي ، إذا نجحا في تجاوز عماء الظواهر من أجل الوصول إلى النظام الكامن من خلفها ، نجد أن فوكوه – على العكس من ذلك – قد ظل متمسكا بفكرته القائلة بأن العلوم الإنسانية لا يمكن أن تعد مجرد علوم زائفة ، بل هي ليست من العلوم في شيء ... ولا يقف فوكوه عند هذا الحد وإنما يقرر أيضا أن تلك المعرفة الجديدة التي ظهرت بظهور الإنسان – في القرن التاسع عشر – إنما هي بعينها التي سوف تجهز عليه ! وآية ذلك أن الفرد الذي كان من قبل موزعا بين علم الفيزياء وعلم الأحياء (البيولوجيا) ، لن يلبث أن يفقد ذلك القدر الضئيل من الهوية الذي بقي له ، بسبب توزعه بين فروع مختلفة من المعرفة : ألا وهي علم النفس ، وعلم الاجتماع ، والأنثروبولوجيا ، والتحليل النفسي[٢٢] .

تقييم المنهج البنيوي

فإذا أردنا أن نقيّم المنهج البنيوي فسوف نجد ناحية إيجابية تتمثل في الاهتمام بالجوهر ، فلم يكتف المنهج البنيوي بما يدور على السطح وإنما بحث عن البنيات العميقة الكائنة وراء الظواهر الملاحظة . إلا أن عيب البنيوية أنها ببحثها عن البنيات العميقة الكامنة وراء السطح الظاهر أغفلت – عن قصد أو بدون قصد – الواقع .

والتساؤل هو : كيف تكون البنية متطابقة مع الواقع وفي الوقت نفسه صادرة عن الذهن أو العقل البشري الذي يصفه ليفي ستروس بأنه يظل باستمرار متطابقا مع نفسه ، مساويا لذاته ؟ إن ليفي ستروس يرفض إعطاء الصدارة للعامل الاجتماعي على العامل العقلي لأنه يرى أن النشاط الذهني ، لدى الإنسان ، ليس مجرد انعكاس للتنظيم الواقعي للمجتمع ، ولكنه حين يرد البنيات إلى هذا النشاط الذهني ، فقد يكون من حقنا أن نتساءل : ماذا عسى أن يكون نمط الوجود الذي يمتلكه هذا الذهن أو العقل ، خصوصا وأن ليفي ستروس يقول عنه إنه ليس اجتماعيا ولا نفسيا ولا عضويا ؟[٢٣] .

نضيف إلى هذا إغفال بعض أقطاب هذا الاتجاه للتراث . فالقاعدة الأساسية في منهج فوكوه الأركيولوجي ، على سبيل المثال ، في التخلي نهائيا عن مزاعم « الاستمرارية » القائمة على مفاهيم غامضة من أمثال « التراث » و « التأثير » و « الترقي » و « التطور » ... الخ[٢٤] فمما لا شك فيه أن هذا مرفوض دينيا حيث يوجد باستمرار اتصال في التاريخ وحيث يمثل الإسلام والتراث الإسلامي القاعدة والمنطلق لمختلف جوانب الحياة .

يقودنا هذا إلى تقييم نظرة المنهج البنيوي للتاريخ . فقد التقى فوكوه مع ليفي ستروس في إنكاره لإمكانية قيام علم التاريخ

بعقلنة مجمل الواقع . يقول ليفى ستروس : « إذا ما أراد علم التاريخ أن يكون ذا دلالة ومغزى ، فإنه عليه أن يختار مناطق محلية يمارس دوره فيها ... ذلك أن التاريخ الكلى يحيد نفسه بنفسه . إن حصيلة إنتاجه تعادل الصفر[٢٥] . إن التاريخ بالنسبة له هو أيضا عبارة عن مجموعة أشياء متنافرة ذات علاقات متقطعة . يقول : « لا يمكن ضمان الاستمرارية التاريخية المزعومة إلا بواسطة تخطيطات احتيالية »[٢٦] .

إن الانقطاع أو القطعية بين مراحل التاريخ التى يؤمن بها فوكوه تجعله يرى أن كل مستوى من مستويات الواقع ينمو ويتطور بشكل مستقل عن المستويات الأخرى . ويقول فوكوه : « ينبغى أن نتخلص من هذه الفكرة القائلة بوجود رابطة تحليلية أو ضرورية بين العامل الأخلاقى والبنى الاجتماعية أو الاقتصادية والسياسية »[٢٧] . إن هذا التمييز بين صعيد المعرفة وصعيد الواقع وعدم إقامة علاقة سببية بينهما يحيلنا إلى التمييز الأرسطى الذى ينظر إلى التاريخ بصفته محلا للفوضى المطلقة للعالم الأرضى ، حيث يستحيل استنتاج أى معنى ذى دلالة ... إن فوكوه يجزئ الواقع إلى جملة من الشرائح والقطع التى توضع تحت التحليل . وكل متوالية من الشرائح لها إيقاعها الخاص وانقطاعاتها الدالة بغض النظر عن السياق العام[٢٨] .

لقد أبى فوكوه إلا أن يأخذ بفكرة « المجال الاستمولوجى » التى كانت تنطوى منذ البداية على مبدأ الانفصال ، دون أن يسمح للتاريخ ولا للمعقولية بأى موضع يمكن أن تشغلاه أو أن تستقرا فيه ! وهكذا كان حتما على فوكوه أن يضحى بالتاريخ لحساب « البنية » وأن يستغنى عن العقل فى سبيل استبقاء « النظام » ! والظاهر أن هذه الفلسفة الجديدة التى كان فوكوه حريصا أشد الحرص على تثبيت دعائمها ، هى التى أوحت إليه برفض كل ماضى الفلسفة ، وقطع كل صلة بتاريخ الفكر ، من خلال تلك المزاعم العريضة المتكررة عن وجود « تصدعات » وانفصالات و « هوات » غير معبورة بين العصور الثقافية المختلفة[٢٩] .

وشفرات المعرفة عند فوكوه ، تلك التى ركزت على العقيدة والفلسفة والعلم كاشفة عن تغير أدوار رجال الدين والمحامين والقضاة والأطباء ، هى شكل متطور من أفكار شان سيمون الذى يمكن أن يعده فوكوه واحدا من المفكرين الأُوَّل العظام لما يسميه « حقبة الإنسان » . ولأن فوكوه يتوقع نهاية هذه الحقبة ، بوصفها « نهاية التاريخ » أو نهاية مرحلة الإنسان ، فان وسائل الإعلام تصوره على أنه نذير بالنهاية ، ولكنه لا يقصد نهاية الإنسانية بإطلاق ، بل نهاية نظراتنا السائدة عن العالم ، أى « العلمية » المتجزأة ، تلك

النظرات التى يحاول هو نفسه أن يتجاوزها[٣٠] .

يقودنا هذا إلى مناقشة مقولة غياب الإنسان أو موته التى يعتقد البعض أن المنهج قد طرحها . ويقوم هذا الاعتقاد على أن البنيوية ، مع مفكرين من أمثال فوكوه ، قد حكمت بالموت على الفلسفة والتاريخ ، وهذا ولا شك سيضمن حكما بالموت على الإنسان صانع الحضارات والتاريخ .

والفيلسوف الوجودى جون بول سارتر ، على سبيل المثال ، وجه انتقادا حادا إلى البنيوية باعتبارها تتباعد عن الوجود الإنسانى وتتنكر للشرط الأساسى لهذا الوجود ، وهو الحرية . فالمدخل البنيوى فى رأى سارتر مدان لأنه يمسخ البشر فى موضوعات ثابتة لا زمان لها ، ولا ترتبط بغيرها من البشر أو الأشياء إلا بمجرد روابط شكلية موضوعية لا زمان لها . ويقول سارتر : « إن العالم يقع فى الخارج ... كما لا تقع اللغة أو الثقافة فى الفرد ... بل الفرد موجود يوجد فى ثقافته وفى لغته ، أى داخل مجموعة خاصة من الشروط »[٣١] .

ويقع الجدل عند سارتر بين البشر وظروفهم المحيطة ، وبينهم وبين العمليات التى يمارسون خلالها فعلهم الواعى إزاء هذه الظروف . أما الجدل - عند ليفى ستروس - فيقع بين البشر بوصفهم موجودات اجتماعية وبوصفهم حوامل لا واعية لنظام كلى (نابع من أبنية لم تكتشف بعد)[٣٢] .

ويأخذ الكثيرون على فوكوه أنه قد تورط فى ضرب من « الوضعية المنطقية » ، فانتهى إلى القضاء على الإنسان باسم اللغة التى فطن هو نفسه إلى شبحها الرهيب الذى يجثم على صدور أهل القرن العشرين[٣٣] .

وفى الواقع إن مقولة غياب الإنسان فى المنهج البنيوى هى مقولة خلافية إلى حد كبير . فيعتقد البعض أن عالم الأنثروبولوجيا ليفى ستروس قد نجح فى خلق تصور جديد لإنسان عالمى ، ليس هو إنسان الغرب ولا هو إنسان الشرق ، وإنما هو الإنسان المتحرر من كل أشكال العنصرية . ففى التفكير السابق على المنطق Prelogique يكتشف منطق المحسوس أو علم الملموس اللذان لا غنى عنهما فى أى ثقافة إنسانية ، وهو منطق لا تقل أهميته عن طرائقنا الحسابية الحديثة ، وعن اجتهاداتنا للتنبؤ بالمستقبل . كما اكتشف ليفى ستروس منطق الطقوس والأساطير ، وهو ذو أهمية خاصة فى فهم وتفسير العالم[٣٤] .

إن القول بموت الإنسان (أو اختفاء الذات) ليس مجرد تعبير عن استمولوجية جديدة تحرص على وحدة المقال العلمى ، وتهتم باستبعاد مفهوم « الإنسان » الذى

طالما أثار البلبلة فى نطاق « اللغة » ، وإنما هو فى الحقيقة ، أو بالأحرى ، تعبير أيديولوجى عن نزوع الإنسان المعاصر نحو التخلى عن النشاط (أو العقل) فى إطار ذلك المجتمع التكنوقراطي الذى أصبح « يخطط » له كل شىء[٣٥] .

أو هو الغائب الحاضر ، كما يتضح من العرض الذى قدمناه ، فإن مدخلنا إلى العلوم الإنسانية لابد أن يرتكـز ، وبوضوح ، على مقولة وجود الإنسان . فالإسلام جعل الإنسان خليفة الله على الأرض ، وسخر له الكون وكافة الكائنات فيه ، كما كرمه بالعقل . من هنا أهمية إبراز مكانة العلوم الإنسانية بين العلوم الاخرى . كما يتعين أن تعالج العلوم الإنسانية قضايا الإنسان من مدخل أن الإنسان هو مركز المجتمع ، ومن ورائه الكون كله .

خاتمة

لقد أبى الإنسان منذ الأزل أن يتقبل الواقع على ما هو عليه أو الاستسلام لظواهر الطبيعة والخضوع لها . وإنما أراد الإنسان أن تتخذ العلاقة بينه وبين الكون شكل الحوار والجدل . ومن هنا فقد استحدث المناهج التى عن طريقها يستطيع أن يدرس كل ما يحيط به من ظواهر ، طبيعية كانت أم إنسانية .

وتنبع أهمية طرح ومناقشة المناهج المستخدمة فى مجال العلوم الإنسانية إلى أن الدارس والباحث فى قضايا الإنسان يحتاج إلى خبرة من سبقوه من منظرين وباحثين ، ووجهات نظرهم . وإذا كان تقييم المناهج القائمة يظهر كثيرا من السلبيات فإنه يكشف أيضا عن وجود بعض الإيجابيات . وتأتى المحاولة التى عرضناها داخل هذا الإطار .

ومما لا شك فيه أن التصدى لمعالجة قضايا الإنسان فى عالمنا المعاصر ليس بالموضوع السهل أو الميسر ، ومن هنا الصعوبة التى تقابل الباحثين فى هذا المجال . لذا فإن محاولة ربط الإنسان ببعض الثوابت كالتراث الدينى أو القيم تكون خطوة على الطريق الرامى الى حل الأزمة الحالية فى العلوم الإنسانية .



الهوامش والمراجع

(١) علا مصطفى أنور . التفسير فى العلوم الاجتماعية . دراسة فى للتوزيع والنشر ، ١٩٨٨ .ص ١٩٢ .

(٢) C.W . Churman . On the Unification of the Social Scieces . **Proceedings of the 4th International Conference on the Unity of the Sciences .** New York , 1975 . PP . 101 - 110 , P . 102

(٣) حامد عمار . **المنهج العلمى فى دراسة المجتمع** . القاهرة ، معهد الدراسات العربية ، ١٩٦٠ . ص ٤٩ .

(٤) H. Spiegelberg. **The Phenomcenological Movement. A Historical Introduction.** The Hague, Martinus Nijhoff, 1969 p. 666 - 672 .

(٥) E.Nagel . On The Method of Verstehen as The sole Method of Phiosophy in M. Natanson (ed.) **Phenomenology and the Social Sciencees** . Vol.I. Evanton , North Western Univ . Press ., 1973 . PP . 262 - 265 .

(٦) T. Abel . Opration Called Verstehen in H. Feigh and M. Brodbeck (eds.) , **Readings in the Philosojlry of Science** . New York , Appleton Century Crofts Inc . , 1953 .PP . 684 - 85

(٧) K. Popper . **Poverty of Historicism** . London , Routlege and Kegan Paul , 1957 . P .20

(٨) أديث كيرزويل . **عصر البنيوية . من ليفى شتراوس إلى فوكوه** . ترجمة جابر عصفور . بغداد ، آفاق عربية ، ١٩٨٥ ص ٥ .

(٩) انظر علا مصطفى أنور . **التفسير فى العلوم الاجتماعية . دراسة فى فلسفة العلم** . القاهرة ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ١٩٨٨ . وأيضا علا مصطفى أنور أزمة المنهج فى العلوم الإنسانية . المسلم المعاصر ، العددان الخامس والخمسون والسادس والخمسون ، يناير - يونيو ١٩٩٠ ص ١١٥ - ١٣٣ .

(١٠) C.Lèvi - Strawss . Anthropologie Structurale P.28,Citè par S.Thion , Structurologie , Daus Alethia NO.4,Mai 1966 ,PP 219 - 227, P. 220

(١١) زكريا إبراهيم . **مشكلة البنية** . القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٧٦ ، ص ٣٣ .

(١٢) المرجع السابق ص ١٠ .

(١٣) المرجع السابق ص ٩ .

(١٤) أحمد أبو زيد . البناء والبنائية : دراسة فى المفهومات . **المجلة الاجتماعية القومية** ، المجلد السابع والعشرون ، العدد الثانى ، مايو ١٩٩٠ . ص ٩٧ - ١٣١ ، ص ١٢٠ .

(٢٥) فوكوه . الكلمات والأشياء ، ١٩٦٦ ، ص ١٥ فى : فرنسوا دوس . عالم فوكوه الفيلسوف الملتزم ، أو رجل اختراق الحواجز والحدود . المنار . العدد الثانى السنة الأولى ، فبراير ١٩٨٥ ، ص ١٤٢ - ١٨٩ ، ص ١٥٣ .

(١٦) C.Lèvi - Strauss . Critères Scientifiques dans les disciplines et Humaines . **Alethia** . NO Mai 1966 PP 189 - 212 , P. 196

(١٧) زكريا إبراهيم . مرجع سابق ص ١٥٥ .

(١٨) Michel Foucault . **Les Mots et les Choses** . Paris , Gallimard , 1966 , P. 355

(١٩) C, Levi - Strauss . Critères Scientifiques dans les Disciplines Sociales et Humaines , OP.Cit . P. 196 - 197

(٢٠) زكريا إبراهيم . مرجع سابق ص ١٥٥ .

(٢١) أديث كيرزويل . مرجع سابق ص ٢٢٤ .

(٢٢) زكريا إبراهيم . مرجع سابق ص ١٥٧ – ١٥٨ .

(٢٣) المرجع السابق ص ٩٦ .

(٢٤) المرجع السابق ص ١٦٣ .

(٢٥) كلود ليفي ستروس . الفكر المتوحش ١٩٦٢ ص ٣٣٩ – ٣٤٢ .ق فرنسوا دوس مرجع السابق ص ١٥٧ .

(٢٦) المصدر السابق ص ٣٥١ ق فرنسوا دوس . مرجع السابق ص ١٥٧ .

(٢٧) فوكوه . مقابلة . لونوفيل أوسبرفاتور ١ /٦ /٨٤ . ق فرنسوا دوس مرجع السابق ص ١٥٨ .

(٢٨) فرنسوا دوس . مرجع السابق ص ١٥٨ .

(٢٩) زكريا إبراهيم . مرجع سابق ص ١٤٩ .

(٣٠) أديث كيرزويل . مرجع السابق ص ٢١٢ .

(٣١) Vertrsteaten . Levi - Strawss de la Tentation du Nèant . P 81 dans ; أديث كيرزويل ، مرجع السابق ص ٣٦ .

(٣٢) كيرزويل . مرجع سابق ، نفس الصفحة .

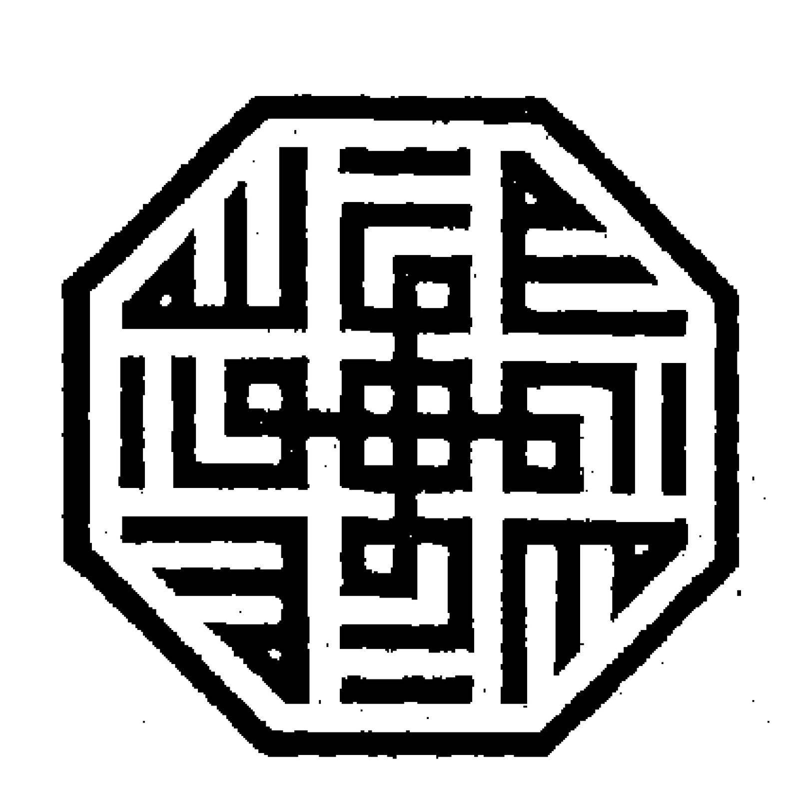
(٣٣) زكريا إبراهيم مرجع سابق ص ١٦٧ .

(٣٤) عبد الوهاب جعفر . البنيوية ق الإنثروبولوجيا وموقف سارتر منها . القاهرة ، دار المعارف ، ١٩٨٠ ، ص ٢٣٠ .

(٣٥) زكريا إبراهيم . مرجع سابق ص ١٦٠ – ١٦١ .

(٣٦) فرنسوا دوس . مرجع سابق ص ١٦٥ .

(٣٧) زكريا إبراهيم . مرجع سابق ص ١٦٨ .





بين القيادة والجندية على طريق الدعوة

للأستاذ : مصطفى مشهور

تعليق : أ . محمد سيد حسين

الحمد لله والصلاة والسلام على مصطفاه وبعـــد ..

فالكتاب الذى نقف معه تأتى أهميته من جانبين :

الأول : أن كاتبه أحد رموز الحركة الإسلامية المعاصرين ومن ثَم فإن تأثير كتاباته على أتباع الحركة وشبابها بصفة خاصة أمر يستحق الاهتمام .

الثانى : أن موضوع الكتاب يتعلق بمسألة تُعَدّ من أخطر مايواجه الحركة الإسلامية المعاصرة على اختلاف مدارسها وكم وقعت الحركة فى أخطاء وتحملت نتائجها من دماء رجالها نتيجة عدم الوضوح والخلط فى هذا الأمر ألا وهو القيادة والجندية والعلاقة بينهما وإلى أى حد يفرض الولاءُ لحركة معينة أن يتنازل الشخص عن ذاتيته ورأيه لرأى آمره أو قائده أو الحركة التى ينتمى إليها .

من هنا رأينا أن نقف مع كتاب « بين القيادة والجندية على طريق الدعوة » للأستاذ / مصطفى مشهور ، والكتاب يقع فى ١٠٨ صحيفة من القطع الصغير والطبعة التى بين أيدينا قام بنشرها دار الدعوة بالإسكندرية بدون تاريخ .

والكاتب لم يقسّم كتابه إلى أبواب وفصول ولكن إلى موضوعات متصل بعضها ببعض يجمعها عنوان الكتاب .

يستفتح الكاتب كتابه ـ أو كتيبه ـ بمقدمة عن النكبات التى حلت بالمسلمين وانتهت بالقضاء على خلافتهم ودولتهم وكيف أن الحركة الإسلامية المعاصرة وُجدت فى وقت كانت الأمة أحوج ماتكون إلى وجودها ، ثم يعرّج بعد ذلك للكلام عن الجماعة ووجوب العمل الجماعى ومن ثَم ضرورة وجود منهج وقيادة وجنود وطاعة حتى يؤتى هذا العمل ثمرته .

وهنا نقف مع هذه الفقرة التى أوردها

الكاتب من كلام الأستاذ/ حسن البنا للاستدلال على وجوب طاعة الجندى « العامل فى جماعة » لقائده ولتصوير العلاقة بينهما يقول : « وللقيادة فى دعوة الإخوان حق الوالد بالرابطة القلبية ، والأستاذ بالإفادة العلمية ، والشيخ بالتربية الروحية ، والقائد بحكم السياسة العامة ، ودعوتنا تجمع هذه المعانى جميعا » .

ولاشك أن إعطاء القيادة حق الوالد والأستاذ والشيخ والقائد أمر قد يتعارض فى كثير من الأحيان مع حرية الاعتراض على رأى القيادة ونقده مما يؤدى الى غياب الشورى فى هذه الجماعة .

ثم ما الذى يجعل القائد له حق الأستاذية والمشيخة وهو فى كثير من الأحيان يكون أقل علما – وربما خبرة – من جنوده .

كما أن وجود الشخص فى مكان القيادة ليس إلا مركزا إداريا وقد يتغير ويحل محله غيره ويتم تبادل المراكز بين الجنود والقادة – أحيانا – فهل لكل من تبوأ مكان القيادة – أى قيادة – هذه الحقوق(*)؟

والجماعة التى تجعل الأفراد بالنسبة لقيادتهم كالمريد مع شيخه والأستاذ مع تلميذه والوالد مع ولده لاأعتقد أنها تنجح فى إفراز « كوادر » فكرية وحركية قادرة على الانطلاق بالفكرة وتغيير المجتمع .

ويعلق المؤلف على عبارة الأستاذ / حسن البنا بأن « أى انتقاص من مكانة القيادة ينال من وحدة الجماعة وقوتها » .

وهنا نتساءل : هل هذه الجماعة فكرة أم شخص ؟ إذا كانت فكرة فى المقام الأول فليس انتقاص أى فرد من أفرادها ينال منها فى شىء ، بل يذهب الأشخاص وتبقى الفكرة الصحيحة المستنيرة تجمع الناس حولها .

يمضى المؤلف بعد ذلك عارضا أعباء القيادة ثم الأخلاق والصفات التى يجب أن يتحلى بها القائد وهنا لنا وقفة :

فالكاتب عدّد فى صفات القائد التى يلزمه أن يتحلى بها عشرين صفة لم يذكر فى هذه الصفات وجوب اتصاف القائد بالشورى ومحاورته من معه فى كل أموره وقراراته ، اللهم إلا ماذكره فى ثنايا صفة « العزم والتوكل وعدم التردد » .

فقال « بعد أخذه بالأسباب واستشارته واستخارته عليه أن يعزم ويتوكل على الله » ونرى أن الشورى يجب أن تعطى من الأهمية ماتستحقه – وهذا ماأغفله الكاتب – لاسيما والمجتمعات الإسلامية تعانى أشد المعاناة من غياب الشورى وحرية الرأى وعلى الإسلاميين إذا أرادوا أن يغيروا الأوضاع القائمة أن يتميزوا عنها وإحدى أهم مايجب أن يميزهم التزامهم بالشورى وتربية الأفراد عليها والسماح بالرأى الآخر داخل حركاتهم .

يستعرض الكاتب بعد ذلك طبيعة عمل الحركة الإسلامية ومجالاته مبينا أنه يجب الالتزام بالأهداف التى قامت من أجلها الجماعة وهى إقامة دولة الإسلام العالمية وأنه يجب مراعاة المرحلة التى تمر بها الدعوة ومتطلباتها ، ووجوب الاهتمام بالجانب

(*) لعل تخصيص وحمل كلام الأستاذ البنا على القيادة العليا التى يفترض فيها توافر شروط معينة تبرر هذه الحقوق أولى من تعميمه على القيادات فى المستويات الادارية التى لم يقصدها الأستاذ البنا بكلامه المستشهد به . (التحرير) .

التربوى إذ التربية هى الأساس فى قوة البناء وتماسكه ، كما ينبه الحركة إلى مراعاة الجانب السياسى فى مجالات العمل على ألّا يطغى على الجوانب الأخرى ، كما يدعو إلى حسن علاقة الجماعة بالجماعات الأخرى على الساحة الإسلامية ، وإلى الاهتمام بالمجتمعات التى تعمل الجماعة خلالها لأنها بمثابة القواعد الثابتة القوية التى يقوم عليها الحكم الإسلامى وكذلك الاهتمام بدور المرأة وبالنشء ، كما يدعو إلى الاهتمام بالمال كوسيلة لاستمرار العمل الدعوى .

ثم يستعرض الكاتب بعد ذلك « ملاحظات تتصل بحسن سير العمل » وهنا يلفت نظرنا قوله « من المستحسن للمسئول أن يتجنب إبداء رأيه الشرعى فى القضايا الفرعية التى فيها خلاف حتى لا يظن أحد أن هذا رأى الجماعة « لنتساءل : هل انضمام الفرد إلى جماعة يعنى ألّا يكون له رأى شخصى فيما يعرض للمسلمين من مشكلات ؟ وهل يحرم من إبداء رأيه حفاظا على علاقته بالجماعة التى ينتمى إليها ؟

ينتقل الكاتب فى القسم الثانى من الكتاب إلى الكلام عن الجندية ومتطلباتها وهنا يلفت نظرنا بشدة قوله فيما ينبغى على الجندى أن يعلمه :

« عليه بعد علمه بوجوب العمل الجماعى أن يستشعر أهمية اختيار الجماعة التى يعمل معها » .

ومع تسليمنا بأهمية العمل الجماعى إلاّ أن القول بوجوبه يحتاج إلى وقفة فقهية إذ معناه أن الفرد الذى لا يعمل من خلال جماعة آثم شرعا وإن كان يبذل من وقته وجهده وماله من أجل نشر الإسلام الصحيح أضعاف ما يبذله مئات المنتمين الى جماعات وهذا ـ فيما نرى ـ أمر غير صحيح فالعمل الجماعى قد يكون واجبا فى حق فرد مندوبا فى حق آخر مباحا فى حق ثالث ... وهكذا ، والأمر فى النهاية رهن بمدى ما يقدمه الفرد ويبذله لأجل رفع راية الإسلام والدعوة إليه(*).

يستكمل الكاتب ـ بعد ذلك ـ ما أسماه « أمور يلزم أن تتحقق عند الفرد العامل فى جماعة » ويلفت نظرنا قوله فى البند العاشر ص ٦٦ ـ حيث يتكلم عن اجتماع الكلمة وتوحيد الصفوف ـ :

« فلا مبرر لرفع رايات متعددة باسم العمل للإسلام » .

ولا ندرى ماذا يعنى الكاتب بهذه العبارة ؟ هل يعنى أن تتحد كافة الجماعات والجهات العاملة للإسلام فى جماعة واحدة ؟ .

إن تعدد الوسائل واختلاف المناهج لهو أمر طبيعى نتيجة اختلاف العاملين فى الساحة الإسلامية فى تشخيص داء الأمة وفى كيفية التغيير للوصول إلى المجتمع المسلم المنشود .

فقد يرى البعض المشكلة فى عدم نقاء التوحيد ووجود بعض مظاهر الشرك عند المسلمين فيوطن نفسه ومن معه لمحاربة كل

* ورهن كذلك بتحقيق حد أدنى من التنسيق بين الجهود الفردية حتى تتكامل دون أن تتكرر أو تتعارض . وبهذا يتسع مفهوم العمل الجماعي ليشمل الجهود الفردية المنسقة (التحرير) .

ما من شأنه خدش عقيدة التوحيد عند المسلمين .

وقد يرى البعض الآخر أن تغيير الأنظمة الحاكمة هو الكفيل بإقامة الدولة المسلمة فيسلك الطريق الذى يوصله إلى هذا التغيير .

وقد يرى آخرون أن مشكلة المسلمين فى تخلفهم الفكرى والحضارى ومن ثم فعلينا أن نبدأ بإصلاح مناهج الفكر إذا أردنا أن يحل الإسلام محل النظم الأخرى .

وهكذا ... تختلف الرؤى فتختلف السُبُل فهل يعنى الكاتب أن يوحد المسلمون رؤيتهم وتصوراتهم للأزمة ومن ثم يوحدون طريقهم للوصول إلى المجتمع المسلم .

إذا كان يعنى ذلك فهو يطمح إلى مستحيل ، واختلاف الرؤى ـ إذا أحسن التعامل معه ـ كثيرا مايكون دليل صحة لادليل مرض وليمض كل فى طريقه الذى يرى أن فيه خلاص الأمة من تخلفها ،

على أن هذا الكلام من الكاتب يعارض ـ فى نظرنا ـ مادعى إليه الكاتب نفسه ص ٤٤ من الحرص على حسن العلاقة وتهيئة جو التعاون بين الجماعات الإسلامية العاملة على الساحة .

يعود الكاتب ص ٦٨ عند كلامه عن العمل للإسلام فيصفه بأنه :

« عمل أخروى له أهداف محددة وطريق واحدة ، ولايصلح معه أى طريق آخر كما لا يصلح معه العمل الفردى » .

ومع عدم وضوح قوله إن الطريق واحدة ولايصلح معه أى طريق آخر إلاّ أننا نقف مع عبارة « لا يصلح معه العمل الفردى » .

ولاندرى لماذا يُصرّ الكاتب على هدم مجهودات الأفراد الذين آمنوا بالإسلام الصحيح وانطلقوا يحملون الفكرة ويبذلون فى سبيل الدعوة إليها والعمل من أجل تحقيقها كل مرتخص وغال ، ولايضيرهم ـ بعد ذلك ـ أن يعملوا أو لا يعملوا فى جماعة .

إن النظر إلى الآخرين والحكم عليهم من خلال هذا الثقب الضيق « الانتماء إلى جماعة » لهو أمر غير موضوعى ويدخل فى صفة « النرجسية » التى أصابت كثيرا من العاملين للإسلام فأصبحوا يحكمون على الآخرين من خلال مواقفهم منهم وكأنهم هم الإسلام نفسه وليسوا إحدى الجماعات المتعددة التى تعمل للإسلام .

ينتقل الكاتب ـ بعد ذلك ـ للحديث عن « التزامات وسلوك على الأفراد ـ العاملين فى جماعة ـ مراعاتها والالتزام بها » .

فيقول إنه على الفرد « أن يخضع أموره الخاصة من عمل ومسكن وزواج وسفر وغير ذلك لمصلحة الدعوة » .

وتعبير « مصلحة الدعوة » مع مفهوم الالتزام بجماعة من خلال الكتاب يعنى أن الجماعة « القيادة » هى التى تحدد مصلحة الدعوة ومن ثَم فإن الفرد يصبح واجبا عليه

أن يخضع أموره الخاصة لما تراه القيادة وهذا أمر لانعلم أن الصحابة أنفسهم كانوا يتبعونه مع الرسول الكريم ﷺ ، فما علمنا أن الصحابى كان إذا أراد أن يتزوج أو ينقل سكنه أو يغير عمله فإنه يجب عليه أن يذهب إلى الرسول ﷺ ويستأذنه .

كلا ، بل إن الرسول ﷺ كان رأى أحدهم ـ وهو عبد الرحمن بن عوف ـ وعليه أثر صفرة فسأله عن ذلك فقال تزوجت يارسول الله ... الحديث[1] .

هذا مع الرسول ﷺ الذى هو أولى بالمؤمنين من أنفسهم فما بالنا مع غيره ؟

إن الأمور الشخصية من زواج ومسكن وماشابه ليس لجماعة ولا قيادة أن تتدخل فيها إلاّ إذا كان الأمر على سبيل النصح بحكم أخوة الإسلام لاأكثر .

والحقيقة أن هذه التضييقات على الفرد والتزامه فى كل صغيرة وكبيرة بجماعته هو منهج الكتاب كله فيقول الكاتب ص ٧١ ، ٧٢ :

« على الأفراد الالتزام بهذا الفهم (أى فهم الجماعة) وعدم السماح ببروز مدارس فكرية مختلفة داخل الجماعة تحدث تمزقا وتشتتا ، ويجب على كل فرد فى الجماعة أن يراعى فى حديثه أو كتاباته أو تأليفه التزامه بفهم الجماعة وعدم مخالفته وفاء لبيعته » وهذا الكلام لاسيما إذا اتصل بالكتابة والتأليف يعنى الحجر على آراء الأفراد العاملين فى هذه الجماعة ومحاسبتهم على أقوالهم وأفعالهم وهذا الجو من الكبت فى غير صالح هذه الجماعة لأنه يحول دون التطوير والإصلاح وهما ضروريان إذا أرادت أية جماعة أن تكون قادرة على مواجهة التغيرات التى تطرأ على الساحة .

ثم نقف وقفة طويلة مع قول الكاتب ص ٧٤ موجها كلامه إلى الشباب المسلم « وليعلم الشباب المسلم أن المرحلة القادمة للعمل الإسلامى سيغلب عليها الجهاد ثم التمكين بإذن الله ، فليعد جيل الشباب نفسه لذلك وليتعلم فقه الجهاد والقتال فى الإسلام ، كما عليه أن يعلم أن تحديد وقت الجهاد وميدانه من مهمات القيادة وليس متروكا للأفراد » .

ولنا هنا أكثر من وقفة : أولها أن الكاتب يعتبر المرحلة القادمة مرحلة تمكين وهذا يعنى أن المراحل التى تسبق التمكين قد أنجزت بنجاح مع أن نظرة عابرة على الساحة الإسلامية يمكنها أن ترى وبوضوح أن العقل المسلم أصابه من التخلف ماأصابه وأن الإسلاميين فى حاجة إلى مجهود ضخم للارتقاء بهذا العقل المسلم ليعود إليه توهجه وإبداعه الذى تميز به المسلمون الأوائل .

ثم إن الإسلاميين أنفسهم لايزالون عاجزين عن تقديم البديل الحضارى وعن تقديم صورة تفصيلية أو شبه تفصيلية للدولة الإسلامية المرتقبة بكافة مؤسساتها .

(١) رواه البخارى ومسلم وأبو داود والترمذى والنسائى .

ويعترف الكثير من الإسلاميين المتخصصين أن الفكر السياسي الإسلامي وكذا الفكر الاجتماعي والاقتصادي والتربوي و .. كل ذلك يحتاج إلى مجهود عظيم حتى يكون الإسلاميون قادرين بالفعل على تقديم البديل الحقيقي للأنظمة الوضعية القائمة ، هذا وإن كنا لا ننكر أن هناك مجهودات محترمة نرجو لها الاستمرارية والنجاح .

ثانيا : إن كلام الكاتب هنا يوحي بأنه يدعو إلى الحل العسكري وينصح الشباب المسلم بأن يعد نفسه للقتال ويترك تحديد لحظة المواجهة للقيادة وهذا الكلام من الكاتب يثير العجب أولا : لأنه ينتمي إلى مدرسة تقول دائما إنها لا تؤمن بالعنف بل وتستنكره ، وثانيا : لأن هذا الحل العسكري غير ممكن والقياس على تجربة أفغانستان قياس مع الفارق لأنها تجربة لها خصوصيتها التي تجعل تكرارها في الأقطار الأخرى مستبعدا ، ولم يعد القتال المثمر ممكنا لغير الجيوش النظامية التي ترعاها الدول وكل دعوة إلى غير ذلك إنما هي دعوة إلى سفك دماء الشباب المسلم بلا مبرر وكان أولى بالكاتب ــ وهو صاحب تجربة في هذا المجال ــ أن يدعو الشباب لإعداد نفسه فكريا وثقافيا وسلوكيا فنحن في معركة حضارية وعلينا ــ إذا أردنا أن نحل محل الأنظمة الوضعية القائمة ــ أن نملك البديل الحضاري

يمضي الكاتب بعد ذلك موجها نصائحه إلى الشباب المسلم فينصحه بأن يعلم أن المحن والابتلاءات من سنن الدعوات فلا ينبغي أن يظن أنها ضربات قاصمة ولكنها صقل وتمحيص ، وهذا كلام قد يكون مقبولا ولكنه يقول بعد ذلك :

« لا يتصور (أي الشباب) أنها (أي المحن) نتيجة أخطاء أو تقصير من القيادة كما يحاول المشككون تصويرها » .

وهنا لنا تساؤل لابد منه:
لماذا ينفي الكاتب احتمال وقوع أخطاء من القيادة ؟ أليسوا بشرا معرضين للخطأ ؟ أم أن العصمة الإلهية تحوطهم ؟ .

ثم إن هذا التعامل مع ظاهرة المحنة تعامل غير صحيح لأن أول ما يجب أن يفعله من أصابتهم المحنة أن يراجعوا أنفسهم إذ غالبا ما يكون الأمر راجعا إلى أخطاء وقعت .

« ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك »[1] .

وهذا التعامل الذي ينفي وقوع الخطأ يمنع الإسلاميين من مراجعة أنفسهم مما يعني أن نكرر أخطاءنا ونقف في أماكننا وندور حول أنفسنا .

إن القرآن الكريم عقب محنة أحد نسب الهزيمة إلى الصحابة أنفسهم .

---

(١) النساء : ٧٩

« أولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى هذا قل هو من عند أنفسكم »[1] .

هذا وكثيرٌ من الإسلاميين الذين تعرضوا للمحن اعترفوا بأخطاء الحركة ونكتفى فى ذلك بالإحالة إلى كتاب صلاح شادى « صفحات من التاريخ » ومحمود عبد الحليم « الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ » .

يقول الكاتب بعد ذلك ص ٧٦ موجها كلامه للشباب « الجنود » :

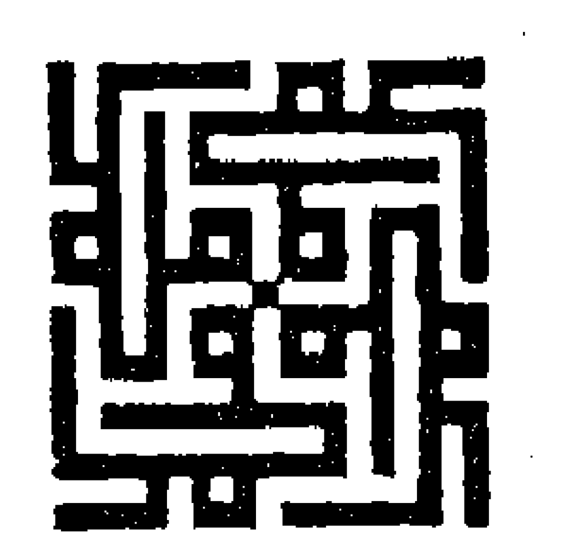
« على رجل العقيدة وجندى الدعوة أن يخلص ولاءه لها ويتخلص من أى ولاء لسواها من المبادىء والأشخاص ولو كانوا أعز أقربائه « قد كانت لكم أسوة حسنة فى إبراهيم والذين معه إذ قالوا لقومهم إنا برءاء منكم ومما تعبدون من دون الله كفرنا بكم وبدا بيننا وبينكم العداوة والبغضاء أبدا حتى تؤمنوا بالله وحده »[2] .

والخطورة هنا فى الاستدلال بالآية فى موقف لايحتمل الاستدلال بها فالآية سيقت فى معرض العلاقة بين كفر وإيمان وشرك وتوحيد ولاشك أن العلاقة بين أية جماعة تعمل للإسلام وبين سائر المسلمين لا ينطبق عليها هذا الوصف .

وإن الشباب المنتمى لأية حركة لا يتعامل مع غيره من هذا المنطلق ولا نعتقد أن الكاتب يعنى ذلك ولكنه استدلال فى غير محله .

وبعد .. فقد كانت هذه وقفات مع كتاب الأستاذ / مصطفى مشهور « بين القيادة والجندية على طريق الدعوة » .

نسأل الله أن ينفع بها إنه نعم المسئول .



(١) آل عمران : ١٦٥

(٢) الممتحنة : ٤ .



كيف نتعامل مع السنة النبوية

للدكتور : يوسف القرضاوي

تعليق : د . عمار الطالبي

لا يسعنى بادىء ذى بدء إلا أن أعبر عن شكرى الجزيل للإخوة مسؤولى المجمع الملكى لبحوث الحضارة الإسلامية ، ومسؤولى المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، على اختيار هذا الموضوع الذى يحتاجه المجتمع الإسلامى أشد الحاجة فى زماننا هذا . إذا أخذت الأفهام تضطرب فى فهم السنة وتختلف مناهج الفقهاء والدارسين فى الفتوى منها وتتباين المواقف من السنة النبوية فى عمومها مما يدعو إلى التفكير فى هذه المواقف ، ووضع الموازين والضوابط لعل العاملين فى هذا المجال أن يتفقوا عليها لتحكيمها عند اختلاف الناس فى الفهم والسلوك .

وقد وفق الله جل شأنه أستاذنا الدكتور يوسف القرضاوى غاية التوفيق فى أن ألهمه هذا الموضوع الذى كتب فيه لبيان الضوابط والموازين المنهجية التى من شأنها أن تضمن حسن الفهم وحسن العمل فى مجال السنة النبوية المطهرة ، وهى موازين صالحة للدارسين سواء كانوا فقهاء أو دعاة ، وهى تسلك بمن أخذ بها مسلكا وسطا عدلا ينفى الانغلاق فى الحرفية ، والجمود على الظواهر ، كما ينفى التأويل الذى يخرج بالسنة عن روحها ومقاصدها . فالدكتور يوسف حقيقة من الخلف العدول الذين ينفون عن السنة تحريف الغالين وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين كما رجا أن يكون منهم ، وقد حقق الله رجاءه فى نظرى .

وأساس التوفيق فى فهم السنة هو

* نص التعليق الذى قدم فى ندوة السنة على البحث المذكور والذى صدر بعد ذلك فى كتاب عن دار الوفاء والمعهد العالمى للفكر الإسلامى

المنهج ، إذ المنهج هو جوهر المعرفة إذا استقام استقامت وإذا اعوج اعوجت .

وإن هذا البحث دار حول المنهج وتطبيقه إذ ضرب الباحث الكريم لكل عنصر من عناصر هذا المنهج أمثلة تطبيقية متعددة ، كى لا يبقى المنهج نظريا خالصا لا تطبيق له على موضوعه .

وميزة هذا العمل هى هذا الجمع بين العناصر المنهجية النظرية والأمثلة التطبيقية مما يختلف فيه الناس فى زماننا هذا الأمر الذى لا نجده فى كثير من المؤلفات التى تعرض علم المصطلح فى الحديث وتهمل الأمثلة الموضحة .

ولم يكتف الباحث ببعض عناصر المنهج ويهمل ماعداها بل إنه وضع المبادىء العامة التى حصرها فى ثلاثة مبادىء (ص ١١) ثم فصل مايدخل تحت هذه المبادىء فى عناصر جزئية أخرى (ص ٦٤ - ١٤٩) .

فالمبادىء الثلاثة هى :

١ - أن يستوثق من ثبوت السنة وصحتها حسب الموازين العلمية الدقيقة .

٢ - حسن فهم النص النبوى وَفق دلالات اللغة وسياق الحديث ، وأسباب وروده ، وفى ضوء نصوص القرآن ، ونصوص السنة الأخرى ، وفى ضوء مقاصد الشريعة مع التمييز بين ماهو تشريع من السنة وماليس تشريعا ، وبين ماهو تشريع دائم وما هو تشريع مؤقت .

٣ - التأكد من سلامة النص من معارض أقوى منه من القرآن أو من الأحاديث أصح ثبوتا أو أكثر موافقة للأصول ، ولحكمة التشريع ومقاصده الكلية القطعية .

أما العناصر المنهجية الأخرى التى تدخل تحت تلك المبادىء الثلاثة فهى :

١ - فهم السنة فى ضوء القرآن الكريم (ص ٦٤)

٢ - جمع الأحاديث الواردة فى موضوع واحد (ص ٧٤) .

٣ - الجمع أو الترجيح بين مختلف الحديث (ص ٨٥) .

٤ - فهم الأحاديث فى ضوء أسبابها وملابساتها ومقاصدها (ص ٩٦) .

٥ - التمييز بين الوسيلة المتغيرة والهدف الثابت ص ١٠٨ .

٦ - التفريق بين الحقيقة والمجاز فى فهم الحديث (ص ١٢٤) .

٧ - التأكد من مدلولات ألفاظ الحديث (ص ١٤٧) .

وإنى أعتقد أنه ماكان لإستاذنا الدكتور يوسف القرضاوى أن يوفق فى وضع هذا المنهج المتكامل لو أنه لم يجمع بين الحديث والفقه ، فهو محدّث خبير بالسنة وهو فقيه خبير بالفقه الأمر الذى امتاز به فى مؤلفاته الأخرى أيضا ، وكما قال شيخنا الأستاذ محمد الغزالى فإنه لا سنة بلا فقه ولا فقه بلا سنة .

وإذا كان الباحث قد تعرض للمنهج اللغوى فى فهم السنة وتكلم عن الحقيقة والمجاز وعن مدلولات الألفاظ فى الحديث النبوى كما أشار إلى ضرورة الاطلاع على أسباب ورود الحديث وملابساته ومقاصده إلا أنه كان من الممكن له ومن المفيد لنا أن يشير إلى خدمة السنة من الجانب اللغوى وإلى جهود علماء المسلمين من لغويين ومحدثين فى خدمة لغة الحديث وخاصة ماسموه « غريب الحديث » الذى يدل على الاستعمال الذى يخدم الدلالات الصحيحة التى كانت فى عهد الرسول ﷺ دون ماعداها فى المعانى التى تطورت إليها الألفاظ اللغوية . وهل كانت هذه المؤلفات القديمة تعنى بدلالة الألفاظ فى حالة إفرادها أو فى حالة تركيبها وهل كانت كلها على صواب أم تحتاج إلى دراسة ؟ وهل وقع اللغويون فى أخطاء لعدم إحاطتهم بكل الأحاديث فى الموضوع الواحد وهل كانت تخطئتهم للمحدّثين فى الأغلاط التى أحصوها عليهم واللحن الذى نسبوه إليهم على حق أم فيها حق وباطل ؟

وكذلك ينبغى أن نعترف أن أهل اللغة والأدب والمشتغلين بدراسة الألسن اليوم لم يعنوا عناية كافية بلغة الحديث بل إن المحدثين أنفسهم فى عصرنا هذا يبدو حسب علمى أنهم قصّروا فى هذا الجانب الذى يتوقف عليه فهم الحديث فهما سليما بالإضافة إلى العناصر الأخرى المنهجية فكما يتوقف فهم المفرد على موقعه من سياقه ، فكذلك يتوقف فهم الكلام على سياقه النفسى والاجتماعى وبالمشاهد والآثار أيضا وإنى أريد أن أشير إلى شيء تعلمته من أحد كبار شيوخنا فى المغرب وهو العلامة الصدر شيخ الإسلام بتونس محمد الطاهر ابن عاشور وهو أمر يتصل بالمنهج اللغوى من جهة وبالملابسات والأسباب والمقاصد من جهة أخرى .

قال الشيخ ابن عاشور :

« أدلة الشريعة اللفظية لا تستغنى عن معرفة المقاصد الشرعية[1] » . وهذا لا يقتصر على نصوص السنة بل يشمل نصوص القرآن الكريم أيضا إلا أن ابن عاشور عنى بالسنة فى ضوء الأمثلة ، وهو ما يغنينا فى هذا السياق وأنقل إلى حضراتكم نصّاً له فى هذا المجال يقول :

« إن الكلام لم يكن فى لغة من لغات البشر ولا كان نوع من أنواعه وأساليبه فى اللغة الواحدة بالذى يكفى فى الدلالة على مراد اللافظ دلالةً لا تحتمل شكا فى مقصده من لفظه ، أعنى الدلالة المعبر عنها بالنص الذى يفيد معنى لا يحتمل غيره ، ولكن تتفاوت دلالةُ ألفاظ اللغات ، ودلالةُ أنواع كلام اللغة الواحدة تفاوتا فى تطرق الاحتمال إلى المراد بذلك الكلام ، فبعض أنواع الكلام يتطرقه احتمال أكثر مما يتطرق إلى بعض آخر وبعض المتكلمين أقدر على نصب العلامات فى كلامه على مراده منه من بعض آخر ، ومن هنا وُصِف بعض المتكلمين بالفصاحة والبلاغة .

على أن حظ السامعين للكلام فى مقدار

الاستفادة منه متفاوت أيضا بحسب تفاوت أذهانهم وممارستهم لأساليب لغة ذلك الكلام ، ولأساليب صنف المتكلم بذلك الكلام ، وبذلك لم يستغن المتكلمون والسامعون عن أن تحف بالكلام ملامح من سياق الكلام ، ومقام الخطاب ، ومبيّنات من البساط ، لتتظافر تلك الأشياء الحافّة بالكلام على إزالة احتمالات كانت تعرض للسامع فى مراد المتكلم من كلامه ولذلك تجد الكلام الذى شافه به المتكلم سامعيه أوضح دلالة على مراده من الكلام الذى بلّغه عنه مبلغ ، وتجد الكلام المكتوب أكثر احتمالات من الكلام المبلغ بلفظه ، بل المشافهة به ، من أجل فقده دلالة السياق وملامح المتكلم والمبلغ وإن كان هو أضبط من جهة انتفاء التحريف والسهو والتصرف فى التعبير عن المعنى عند سوء الفهم .

ومن هنا يقصّر بعض العلماء ويتوحل في خضخاض من الأغلاط حين يقتصر فى استنباط أحكام الشريعة على اعتصار الألفاظ ويوجه رأيه إلى اللفظ مقتنعاً به ، فلا يزال يقلبه ويحلله ، ويأمل أن يستخرج لبه ، ويهمل ماقدمناه من الاستعانة بما يحف بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق ، وإن أدقّ مقام فى الدلالة وأحوجه إلى الاستعانة عليها مقامُ التشريع .

وفى هذا العلم تتفاوت مراتب الفقهاء ، وترى جميعهم لم يستغنوا عن استقصاء تصرّفات الرسول ﷺ ، ولا على استنباط العلل ، وكانوا فى عصر التابعين وتابعيهم يشدّون الرحال إلى المدينة ليتبصروا من آثار الرسول ﷺ وأعماله وأعمال الصحابة ومن صحبهم من التابعين ، هنالك يتبين لهم مايدفع عنهم احتمالات كثيرة فى دلالات الألفاظ ، وليتضح لهم مايستنبط من العلل تبعا لمعرفة الحكم والمقاصد .

وفى هذا المقام ظهر تقصير الظاهرية وبعض المحدثين المقتصرين فى التفقه على الأخبار ولله در البخارى إذ ترجم فى كتابه الاعتصام من صحيحه بقوله : باب ماذكر النبىُ ﷺ وحضَّ على اتفاق أهل العلم ، وما اجتمع عليه الحرمان مكة والمدينة ، وماكان بها من مشاهد النبى ﷺ ، والمهاجرين والأنصار ، ومصلى النبى والمنبر والقبر .

ثم أخرج حديث قال : قلت لأنس بن مالك أبلغك أنّ النبى ، قال : « لا حلف فى الإسلام » ؟ قال أنس : قد حالف النبى بين قريش والأنصار فى دارى التى بالمدينة يشير إلى إبطال الحديث المروى عن أم سلمة وعن جبير بن مطعم وعن ابن عباس أخرجه أحمد والطبرانى وابن حبّان وأبو داود .

وفيه مايحرر مقدار الاعتبار بمذاهب الصحابة فيما طريقه النقل والحمل ، فقد كانوا يسألون رسول الله إذا عرضت لهم الاحتمالات وكانوا يشاهدون من الأحوال مايبصرهم بمقصد الشرع[٢] .

وتؤكد الدراسات اللسانية الحديثة

ماذهب إليه الشيخ الطاهر بن عاشور ، إذ تعريف اللسانيات الآن للغة قائم على فلسفة الواقع فهى فلسفة وجود بخلاف تعريف فقه اللغة القديم للغة فهو قائم على فلسفة الماهية ، ومن ثم فإن اللغة تعرف بالغاية التى تتحقق بواسطتها ، فلا تدرك اللغة ولا تتصور إلا فى سياق ترابط يعقد بين طرفين يتحاوران بالكلام ، فهى ليست غاية وإنما هى وسيلة أداء(٣) ، وهذا الحدّ للغة وظيفى أكثر منه بنائى ، وكأن ابن عاشور أراد أن يشير إلى مايذهب إليه المعاصرون فى النظام الكلامى الذى ينضم إليه النظام الإشارى والنظام النبرى ، والنظام السياقى والنظام الإيحائى ونظام المقام الذى يندرج فى التخاطب اللغوى فالنظام الكلامى أصبح أنظمة متعددة متكاملة فى نسق منسجم ، وأصبحت اللغة بهذا جهازا له حركية قائمة على انسجام متزامن بين آليات مختلفة ، وإذا أضفنا إليها وظيفتها التى هى التبليغ أصبحت مؤسسة اجتماعية تقوم على عقد ضمنى وقصد بين أفراد المجموعة البشرية المتآلفة ، بحيث يمْتثل الفرد لهذا العقد الاجتماعى ، ولذلك نجد فى شرح شذور الذهب لابن هشام تعريف للكلام يتفق مع ما أشرنا إليه وهو أن الكلام « ماتحصل به الفائدة سواء كان لفظا او إشارة أو مانطق به لسان الحال » .(٤) .

ويقول ابن جنى « فلو كان استماع الأذن مغنيا عن مقابلة العين مجزئاً عنه لما تكلف القائل ولا كلف صاحبه الإقبال عليه والإصغاء اليه (...) وعلى ذلك قالوا : رُب إشارة أبلغ من عبارة وقال لى بعض مشايخنا رحمه الله : أنا لا أحسن أن أكلم إنسانا فى الظلمة(٥) .

فالعلاقة بين النص وسياقه متينة ، والسياق من خصائص كل خطاب وحوار ، وهناك تفاعل أيضا بين اللغة ومحيطها ويتمثل هذا البعد فى العوامل الخارجية التى تؤثر فى استعمال اللغة ، ولا بد من اعتبارها من أجل فهم وظيفة اللغة من حيث هى آلة ، وذلك بالنظر إليها من خلال ثلاثة عوامل تنتظم الموقف أو السياق أو المقام وهى : المتكلم والمستمع وموضوع الكلام وأوضاع الحقيقة الخارجية لذلك فإن المشتغل باللسان لابد أن يفتح نافذة على علم الاجتماع لأن النظام اللغوى غير معزول عن محيطه .

أما الاعتماد على الظواهر اللغوية الخالصة منعزلة عن سياقها ، وعن العناصر المكوّنة للحال الكلامية(٦) فلا يكفى لفهم النص فهما صحيحا .

ويرى ابن عاشور أن على الناظر فى السنة النبوية وفى مقاصد الشريعة عموما أن يميز مقامات الأقوال والأفعال الصادرة عن رسول الله ﷺ وأن يفرق بين أنواع تصرفاته ، وذلك أن الرسول عليه السلام يتحلى بصفات عديدة صالحة لأن تكون مصادر أقوال وأفعال تصدرَ منه ، ولذلك فإن الناظر يجد نفسه فى حاجة إلى أن يتطلع لتعيين الصفة التى عنها صدر قول أو فعل ، ويذهب إلى أن أول من اهتدى إلى هذا

تمييز وإلى هذا التعيين العلامة شهاب الدين **أحمد بن إدريس القرافي (ت ٦٨٤ هـ) في** كتاب أنواء البروق فى الفروق » وكتابه : الإحكام فى تمييز الفتاوى من الأحكام حيث ميّز فى الفرق السادس والثلاثين بين قاعدة تصرف الرسول ﷺ بصفته قاضيا وقاعدة تصرفه بصفته مفتيا ومبلغا وقاعدة تصرفه بصفته إماما إلا أنه يقرر أن غالب تصرفه ﷺ بصفته مبلغا لأن صفة الرسالة هى الغالبة عليه وينبغى أن يفرق أيضا بين هذه المراتب من التصرفات فى الآثار التى تحصل فى الأحكام الشرعية فأقواله وأفعاله الصادرة عنه فى مقام التبليغ تكون أحكاما عامة دائمة ، أما التصرف بصفة الإمامة فلا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بإذن الإمام ، لأن سبب تصرفه فيه بوصف الإمامة لا التبليغ ، وكذلك تصرفه بصفة القضاء لايجوز لأحد أن يقدم عليه إلا بحكم حاكم ، وحقق ذلك بأربع مسائل يمكن الرجوع فيها إلى كتاب الفروق ، فصرف أموال بيت المال فى جهاتها وجمعها من مصادرها وتولية الولاة وقسمة الغنائم إنما هى تصرّف بطريق الإمامة وكذلك بعث الجيوش وإعلان الحرب ، وإذا فَصَلَ الرسول بين اثنين فى الخصومة فى دعاوى الأموال وأحكام الأبدان وغيرها بالبينات فذلك تصرّف بالقضاء لا بالإمامة أما تصرّفاته فى العبادات مثلها بقوله أو فعله أو إجابته عن سؤال سائل عن أمر دينى فهى تصرّفات بالتبليغ والفتوى .

إلا أن بعض تصرّفاته ﷺ تردد فيها الفقهاء فقوله « من أحيا أرضا ميتة فهى له »[٧] فذهب مالك والشافعى إلى أنه تصرّف بالتبليغ ، فلكل أحد أن يحيى أرضا ولا يحتاج إلى إذن الإمام ، وذهب أبو حنيفة إلى أنه تصرّف بالإمامة ولا يجوز لأحد أن يحى الأرض إلا بإذن الإمام .

وكذلك قوله ﷺ لهند بنت عتبة زوج أبى سفيان « خذى من ماله مايكفيك وولدك بالمعروف »[٨] لما شكت إليه شح أبى سفيان فإنه محل خلاف .

قال ابن عاشور : إن لرسول الله ﷺ صفات وأحوالا تكون باعثا على أقوال وأفعال تصدر منه **يمكنها أن تفتح** مشكاة تضىء فى مشكلات كثيرة لم تزل تعنت الخلق وتشجى الحلق ، وقد كان الصحابة يفرقون بين ماكان من أوامر الرسول صادرا فى مقام التشريع ، وما كان صادرا فى غير مقام التشريع ، وإذا أشكل عليهم أمر سألوا عنه[٩] » .

وضرب مثلا بحديث بريرة لما أعتقها أهلها وكلمها رسول الله ﷺ فى أن تراجعه فقالت أتأمرنى يارسول الله ؟ قال : « لا لكنى أشفع » فأبت أن تراجعه وكذلك حديث جابر بن عبد الله الذى أخرجه البخارى حينا توفى والده عبد الله ابن عمرو وعليه دين فطلب جابر من رسول الله أن يكلم غرماء أبيه كى يضعوا من دينه فكلمهم رسول الله ﷺ فأبوا أن يضعوا منه ولم يلزمهم رسول الله بذلك .

ومن استقراء نصوص السنة أحصى ابن

عاشور اثنى عشر حالا من أحوال الرسول التى يصدر عنها قول منه أو فعل بما فى ذلك الأحوال التى نبّه إليها القرافى وهى :

التشريع والفتوى والقضاء والإمارة ، والهدى والصلح ، والإشارة على المستشير والنصيحة ، وتكميل النفوس وتعليم الحقائق العالية ، والتأديب ، والتجرد عن الإرشاد[10] . ونبّه إلى أخطاء بعض العلماء فى تصرّفاته ﷺ فيقيس عليها قبل التثبت فى سبب صدورها .

١ – التبليغ هو أغلب أحواله إذ بعثه الله لأجل ذلك كما فى قوله تعالى « وما محمد إلا رسول » وقوله ﷺ « خذوا عنّى مناسككم » وقوله عقب خُطبة حجة الوداع : « ليبلغ الشاهد منكم الغائب » .

٢ – الإفتاء مثل حديث الموطأ والصحيحين عن عبدالله بن عمرو وعن ابن عباس حين وقف رسول الله ﷺ فى خجة الوداع على ناقته بمنى للناس يسألونه فسأله رجل فقال لم أشعر فحلقت قبل أن أنحر فقال : انحر ولا حرج وقال لآخر « ارم ولا حرج » مما يدل على الفتوى .

٣ – حال القضاء وهو مايصدر عنه فى الفصل بين الخصمين المتشادين مثل قوله ﷺ « امسك يازبير حتى يبلغ الماء الجَدْر ثم أرسله ، وإذا تصرف بغير حضور خصمين فذلك ليس بقضاء مثل حديث هند بنت عتبة ، ولذلك علامات أشار إلى بعضها مثل قول الخصم « اقض بيننا » وقول الرسول عليه الصلاة والسلام لأقضين بينكما ، والفتوى والقضاء تطبيق للتشريع وبيَّن ابن عاشور أن الفتوى التى نهى فيها الرسول عن الانتباذ فى الدباء والحنتم والمزفت والمقير إنما تعيّن النهى لأوصاف عارضة توجب سرعة الاختمار لهذه الأنبذة فى بلاد الحجاز فلا يؤخذ ذلك النهى أصلا يحرّم لأجله وضع النبيذ فى حنتمة مثلا لمن هو فى قطر بارد ، يقول ابن عاشور : ولو قال بعض أهل العلم بذلك لعرّض الشريعة للاستخفاف .

٤ – حال الإمارة : أغلب تصرفاته فيها لا تشتبه بالانتصاب للتشريع إلا فى بعض الحالات مثل النهى عن أكل لحوم الحمر الأهلية فى غزوة خيبر فقد اختلف الصحابة فيه هل هو نهى تشريع فيلزم منه تحريم لحوم الحمر الأهلية على الدوام أو هو يعنى إمرة لمصلحة الجيش لأن الحمر كانت فى تلك الغزوة حمولتهم .

٥ – حال الهدى والإرشاد ، والإرشاد أعم من التشريع فقد يأمر الرسول ﷺ وينهى وليس المقصود من ذلك العزم ، ولكن الإرشاد إلى طرق الخير ، وإلى مكارم الأخلاق وآداب الصحبة مما يرجع إلى المصالح والمفاسد فى الدنيا .

٦ – حال المصالحة بين الناس مثل له بحال الرسول ﷺ حين اختصم إليه الزبير وحميد الأنصارى فى شراج الحرّة كانا يسقيان به فقال رسول الله للزبير اسق يازبير ثم أرسل إلى جارك فلما غضب حميد الأنصارى قال الرسول عليه الصلاة والسلام للزبير : اسق ثم احبس حتى يبلغ

الماء الجدر » قال عروة بن الزبير وكان رسول الله أشار برأى فيه سعة للزبير وللأنصارى ثم استوفى رسول الله للزبير حقه فى صريح الحكم . وكذلك مصالحة الرسول بين كعب بن مالك وعبدالله بن أبى حدرد حين طالبه بدين كان له عليه وارتفعت أصواتهما فى المسجد فقال الرسول ﷺ : « ياكعب وأشار بيده أى ضع الشطر فرضى كعب فأخذ نصف الدين الذى كان له عليه واكتفى به » .

٧ - حال الإشارة على المستشير مثل حديث بريرة التى أراد مالكوها بيعها ورغبت عائشة فى شرائها لكن اشترط أهلها ولاءها لهم وأبت عائشة ذلك وأخبرت الرسول عليه الصلاة والسلام بذلك كالمستشيرة فقال لها « لا عليك أن تشترطى لهم الولاء » وفى رواية خذيها واشترطى لهم الولاء فإنما الولاء لمن اعتق » ثم خطب بعد ذلك فى الناس وقال فى خطبته : « ما بال أقوام يشترطون شروطا ليست فى كتاب الله إلى أن قال : وإنما الولاء لمن اعتق » فلو كان قوله لعائشة تشريعا أو فتوى لكان الشرط ماضيا ولكان ذلك معارضا لما ورد فى خطبته . ومعنى هذا أن ذلك كان منه إشارة على عائشة بحق شرعى حتى تسنى لها التحصيل عليه .

وكذلك حمل يزيد بن ثابت نهى رسول الله عن بيع الثمار قبل بدو صلاحها فى حديث البخارى « فإما لا فلا تَبَايَعوا حتى يبدو صلاح الثمرة » قال زيد بن ثابت كالمشورة يشير بها عليهم لكثرة خصومتهم لأن الثمار تصيبها عاهات وأمراض تفسدها ، فإذا جاء وقت الجزاز تخاصم المتبايعان .

٨ - حال النصيحة مثاله : حديث الموطأ والصحيحين فى قصة بشير بن سعد الذى نحل ابنه النعمان من ماله دون بقية أبنائه فقال له رسول الله « أكلّ ولدك نحلت مثله » .

قال : لا ، قال : « لا تشهدنى على جور» ، وفى رواية « أشهد غيرى » فذهب مالك وأبو حنيفة والشافعى إلى أن النهى هنا ليس نهى تحريم .

٩ - حال حمل النفوس على الأكمل من الصفات والأعمال بالنسبة لصحابته مما لوحمل عليه جميع الأمة لكان حرجا عليهم ، ويرى ابن عاشور أن غفلة بعض العلماء عن هذا الحال أدت إلى الوقوع فى أغلاط فقهية كثيرة قال : وبالاهتداء إلى هذا اندفعت عنى حيرة عظيمة فى تلك المسائل » (ص ٣٥) .

ومثل لذلك بما رواه البخارى فى صحيحه عن البراء بن عازب قال أمرنا رسول الله بسبع .... ونهانا عن سبع منها المياثر الحمر (ج مثيرة فراش صغير يحشى بقطن ويجعله الراكب على الراحلة تحته) والقسّية (ثياب مصرية) وذلك لتنزيه أصحابه عن التظاهر بمظاهر البذخ والفخفخة للترفه والتزين بالألوان الغريبة وهي الحمرة وبذلك تندفع الحيرة في وجه النهي عن كثير مما ذكر في هذا الحديث الذي جمع بين أشياء ثبت تحريمها كالشرب في آنية الفضة وبين

أشياء ثبت عدم وجوبها مثل تشميت العاطس وإبرار المقسم .

١٠ - تعليم الحقائق العالية لخاصة أصحابه مثل قوله ﷺ لأبي ذر : ما أحب أن لى مثل أحد ذهباً أنفقه كله إلا ثلاثة دنانير فظن أبو ذر أن هذا أمر عام للأمة فأخذ ينهى عن اكتناز الأموال .

١١ - حال التأديب مثل له بقوله ﷺ : « والذى نفسى بيده لقد هممت أن آمر بحطب فيحطب ثم آمر بالصلاة فيؤذّن لها ، ثم آمر رجلا فيؤم الناس ، ثم أخالف إلى رجال فأحرق عليهم بيوتهم ، والذى نفسى بيده لو يعلم أحدهم أنه يجد عظما سمينا أو مرماتين حسنتين لشهد العشاء »[١١] .

يرى أنه ساق هذا مساق التهويل فى التأديب وماكان ليحرق بيوت المسلمين لأجل عدم شهود صلاة العشاء جماعة .

وكذلك قوله ﷺ مما رواه البخارى عن أبى شريح : والله لا يؤمن ، والله لا يؤمن فقلنا : ومن هو يارسول الله ؟ قال : من لا يأمن جاره بوائقه » فهذا الحديث خرج مخرج التهويل لمن يؤذى جاره والمراد نفى الإيمان الكامل ومثل هذه الأحاديث ينبغى النظر فيها والتنبه إلى سياقها أشد التنبه فقد يأخذ الناس بحرفها ويتهمون من عداهم بالكفر وغيره .

١٢ - حال التجرد من الإرشاد وهو مايعود إلى ماتقتضيه الجبلة ودواعى الحياة العادية المادية من شؤون الرسول البيتية ومعاشه مما لا يقصد منه الى تشريع ولا إلى طلب متابعة واقتداء وذلك كصفات الطعام واللباس والمشى والركوب والاضطجاع كاضطجاعه على الشق الأيمن بعد صلاة الفجر مثلا .

ومايرجع إلى العادات التى تتخذها الأمم المختلفة إنما تسعه الإباحة ولهذا لم يتعرض التشريع لتعيين الأزياء والمساكن والمراكب « فلم يطلب من الناس ركوب الإبل فى الأسفار ولم يمنع أهل مصر والعراق من ركوب الحمير ، ولا أهل الهند والترك من الحمل على البقر ، ولذلك لم يحتج المسلمون إلى تطلب الدليل على إباحة استعمال العربات والعجلات والارتحال بالطائرات .

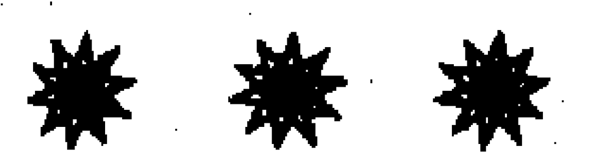
ويرى ابن عاشور أن تحريم وصل الشعر للمرأة وتفليج الأسنان والوشم فى حديث ابن مسعود أن رسول الله ﷺ : لعن الواصلات والمستوصلات والواشمات والمستوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله » كما فهمه الفقهاء محيّر يكاد يضل فيه الفهم لأن ذلك صنف من أصناف التزين المأذون فى جنسه للمرأة كالتحمير والخلوق والسواك ويأخذه العجب من هذا النفى الغليظ عن ذلك .

قال : ووجهه عندى الذى لم أر من أفصح عنه أن تلك الأحوال كانت فى العرب أمارات على ضعف حصانة المرأة فالنهى عنها نهى عن الباعث عليها أو التعرض لهتك العرض بسببها[١٢] ، ومن الأشياء المتصلة بالألفاظ اللغوية ألفاظ الطلاق والأيمان إذ تسمع ألفاظا لم يبق

للناس عهد بها إلا عند الفقهاء مثل اللازمة والحبل على الغارب مما لا يفهم الناس الآن مدلولاتها .

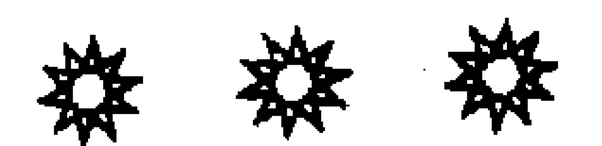
ومن الأشياء التى تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة التحديدات والتقديرات التى صدرت فى عهد الخلفاء مثل تقدير مقادير الجزية والخراج والديات وأروش الجنايات وقد عكف عليها الفقهاء مع أنها قد يطرأ عليهما نقص فى القيمة أو الرواج فلا تصلح تلك التقادير أن تبقى عوضا لما عوضت به فيما مضى[١٣] . ومن ذلك مقادير الآجال التى حددها الفقهاء المالكية للحجج .

وفى الختام لا يسعنى إلا أن أعترف أنى تعلمت أشياء كثيرة من بحث أستاذنا يوسف القرضاوى أرجو الله أن يجعل ذلك كله فى ميزان حسناته . وأقترح أن ينشر هذا البحث على أوسع نطاق ليفيد منه العاملون فى الحقل الإسلامى ولترشيد الصحوة ، وتوعية الشباب الذى طغت عليه الحرفية ، وتنبيه الشيوخ الذين غلب عليهم الجمود على اعتصار الألفاظ وغابت عن أذهانهم مقاصد الشريعة العالية وسماحتها الواسعة .



هوامش

(١) الطاهر بن عاشور ، مقاصد الشريعة ، تونس ١٩٧٨ ص ٢٧ .
(٢) المصدر نفسه ص ٢٧ - ٢٨ .
(٣) عبد السلام المسدى : « حد اللغة بين المعيار واللغة » الملتقى الدولى الثالث فى اللسانيات تونس ١٩٨٦ ص ٧٧ .
(٤) شرح شذور الذهب لابن هشام تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد المكتبة التجارية بالقاهرة ط ١٠ ، ١٩٥٩/١٣٧٩ ص ٢٨ .
(٥) ابن جنى ، الخصائص تحقيق محمد على النجار دار الكتب المصرية ١٣٧١ - ١٣٧٦ ١٩٥٢ - ١٩٥٦ ج ١ ص ٢٤٧ .
(٦) نهاد الموسى « الأعراف أو نحو اللسانيات الإجتماعية فى العربية » الملتقى الدولى الثالث فى اللسانيات ، تونس ١٩٨٦ ص ١٤٦ - ١٤٧ .
(٧) رواه البخارى فى باب المزارعة من صحيحه والترمذي والنسائى وأبو داود وأحمد فى مسنده .
(٨) متفق عليه .
(٩) ابن عاشور ، مقاصد الشريعة ص ٣٠ .
(١٠) مقاصد الشريعة ص ٣٠ .
(١١) ما بين ظلفى الشاة من اللحم من الساقين .
(١٢) مقاصد الشريعة ص ١١ .
(١٣) المقاصد ص ٩٢ .





الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية

للأستاذ حامد عبد الماجد قويسي

عرض : شعبان أبو ذر

تأتى هذه الدراسة العلمية فى الإطار العام لأحد جوانب الإحياء والتجديد الإسلامى – وهو الجانب الفكرى التنظيرى – وفى تخصص – وهو العلوم السياسية – نحسب أنه ثغرة فى العمل الإسلامى الفكرى والحركى بحاجة إلى المزيد من الجهود العلمية المتآلفة والمتكاتفة للقيام عليها وحراستها وسدها ، وفى مجال يشكل موقع التاج فى العلوم السياسية وهى « النظرية السياسية » ، ويؤكد الباحث منذ البداية أنه سوف يعالج موضوع دراسته « معالجة تنظيرية سياسية إسلامية معاصرة » يلتزم فيها بقواعد المنهجية الإسلامية مفاهيمَ ومضامينَ وأطراً معرفية مرجعية ، وبأدوات وآليات وأساليب التحليل المعاصرة – وتبدأ الدراسة من مقولة أساسية تعدها « مسلمة نظرية » ، ثم تضع عدة نقاط تعتبرها إطار التنظير السياسي لموضوعها ، ثم افتراضين أساسين تسعى لإثباتهما وتقسم الدراسة على أساس محاولة تحقيقهما لتصل فى النهاية لمجموعة من النتائج ، وسوف نتعرض لذلك باختصار :–

١ – المقولة الأساسية للدراسة :

تحليل أسباب أزمة الدولة العربية والمسلمة المعاصرة .

تبدأ هذه الدراسة من مقولة أساسية هى أن وضوح السياسات المُتبعة فى أى دولة من الدول ، ومن قبل أى نظام من الأنظمة السياسية – واستقرارها وفاعليتها ، يأتى من مدى ارتباطها أو كونها نابعة من فلسفة أو عقيدة ، ومثالية سياسية واضحة تنطلق منها

(*) رسالة ماجستير فى العلوم السياسية – كلية الإقتصاد – جامعة القاهرة – ١٩٩٠ م .

(**) صحفى بجريدة « الوفد » المصرية .

فى الممارسة السياسية ، وتحوز فى نفس الوقت قدراً كبيراً من الاتفاق المجتمعى أو القومى عليها ؛ بحيث تعد عقيدة وفلسفة المجتمع ذاته التي تشكل حافزه على الحركة والإبداع ، وإطاره المرجعى فى الفكر والتقويم والنظرة للأمور . ومن ثم لم يتحقق التلاحم بين الدولة والمجتمع هذا من جانب أول ، ومن الجانب الثانى فإن الدعاوى التى رفعتها الدولة – باختلاف أنظمتها السياسية – فى المنطقة العربية والإسلامية – غداة حصولها على الاستقلال السياسى وحتى الوقت الراهن – سواء كانت تدور حول تحقيق التنمية الشاملة عبر المشاركة السياسية وفى إطار من العدالة الاجتماعية فى الداخل ، أو تحقيق استقلالية القرار السياسى بدرجة معقولة – وعدم التبعية للإرادات والقوى الأجنبية فى الخارج – كل ذلك أثبتت الممارسات الواقعية والسياسات المطبقة فعلاً فشلها – بدرجات متفاوتة – فما زالت الدولة العربية والمسلمة : قطرية تجزيئية لم تحقق الوحدة ، مستبدة ديكتاتورية تمتهن كرامة الإنسان ، تابعة متغربة تعد « موضوعاً » للتعامل الدولى وليست طرفاً فاعلاً فيه .. وتلك هى مفردات أزمة الدولة والأنظمة السياسية العربية والمسلمة .. والدراسة معنية بالإجابة على التساؤل : لماذا هذه الأزمة ؟؟ ومن جانب ثالث : إنه مهما كان شكل الأنظمة السياسية العربية والمسلمة فى الوقت الراهن ومقدار الأزمة التى تعيشها ؛ فإن المجتمعات العربية والمسلمة لم تفقد بعد عقيدتها التى تحدد هويتها وإطارها المرجعى فى الفكر والنظرة للأمور أو التقويم – غاية مافى الأمر أنها مُعطلة عن العطاء فى بعض قطاعاتها لأسباب لا داعى للدخول فى تفاصيلها – والدراسة ترى فى انفصال الأنظمة السياسية العربية والمسلمة عن عقيدة مجتمعاتها ، وماتفرضه من قواعد وما ترسمه من أطر وسياسات هو السبب الجوهرى الكامن وراء أزمتها المتأصلة بمظاهرها المختلفة .. والدراسة معنية بتوضيح أبعاد وجوانب هذه العقيدة المجتمعية والجامعة فى الوقت نفسه والتى يشكل ممارستها عمليا أى « الوظيفة العقيدية » المدخل الحقيقى للتغلب على واقع « أزمة » الدولة والأنظمة العربية المسلمة بما يعنيه تحقيق فعالية ووضوح واستقرار السياسات المتبعة ..

٢ – الأصالة المنهجية : نقاط الانطلاق فى التنظير السياسى للوظيفة العقيدية :-

إن إخفاق النظرية السياسية الغربية – كما يعبر عنها معظم دراستها وكتاباتها – وقيامها باجترار مقولاتها القديمة دون تجديد حقيقى – وذلك بصدد نظرية وظائف الدولة ؛ يرجع بالأساس إلى الإطار المنهجى العام الذى تنطلق منه – والذى لايقدم معياراً يستقل عن الواقع الموضوعى حتى يمكن أن يحاكمه ويقومه ، ومن هنا كان طرح الباحث لإطار منهجى مختلف ومتميز وهو الأنموذج المعرفى المستند إلى « الوحى » قرآنا وسنة – واتخاذه نقطة الانطلاق سعياً

وراء دراسة موضوعه ، وهو يقوم على النقاط العامة التالية :

(١) الإقرار بحقيقة المفهوم المحورى والقيمة الحاكمة فى عقيدة الأمة « التوحيد » ، وأن يكون العمل التنظيرى انطلاقاً منها ، ومحكوماً بها – قيمة هذا الإقرار سيؤدى نفس وظيفة العقيدة المضادة فى الأنموذج الوضعى « العلمانية » والتى سعت إلى « تأليه الإنسان » .

(٢) تفاعلت هذه العقيدة على امتداد الساحتين : الزمانية والمكانية – فأعطت حلولاً عملية لكافة قضاياها ومشكلاتها أى باختصار – أوجدت وأنشأت مؤسسات طبيعية نتيجة هذا التفاعل ، ويجب استيعاب منطق هذا التفاعل وشروطه لكى يكون التجدد الذاتى وَفق المنطق الأصيل للاستمرارية الحضارية فرزاً للقيم والمبادىء النظامية الثابتة عن الأشكال النظامية والبنى أو (المؤسسات) المتغيرة والمتطورة .

(٣) عدم الرفض المبدئى لكل المكونات النظرية الأوربية والغربية ، وإنما القيام بعملية فرز لها لاستخلاص مايتسق مع عقيدتنا ، فكل الأمور تتمحور مع العقيدة السائدة وقلبها الإسلامى .

(٤) وفى هذا الإطار سوف يُقبل تعدد الرؤى ؛ فالتنوع والاختلاف فى هذا الإطار مطلوب – لأنه سيكون محكوماً بمعيار واضح ومستقل ، وسيكون نابعاً من واقعنا وليس من واقع الآخر مهما كان هذا الآخر .

وفى هذا الإطار المنهجى فإن الباحث تناول الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية على مستويات ثلاثة :–

الأول : المستوى القيمى والعقيدى :

وهو الجزء الذى يتمتع بقدر معين من الثبات فى البناء التنظيرى – وفيه حاول الباحث الوصول إلى تحديد مفهوم الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية – بأنه نوع من الفروض التضامنية التى يجب على الدولة القيام بها : حماية . وتطبيقاً للعقيدة الإسلامية – والمنهج الإسلامى المنبثق عنها – فى التعامل السياسى الداخلى ، وانطلاقاً من أسسها فى التعامل الدولى والخارجى .. فهى وظيفة تقوم الدولة فيها بمساعدة المجتمع والأفراد على تحقيق الغاية العليا التى تحددها العقيدة الإلهية والمنهج المنبثق عنها وهى غاية العبادة – مفهومها الشامل والمتكامل .. وعلى ذلك فإن القيمة المحورية التى تسعى الوظيفة لتحقيقها فى واقع المجتمع والأفراد هى « العقيدة » وأن تكون « الحاكمية » لتلك العقيدة فى الواقع الحيوى ، وهذا يعنى تحويل حياة المجتمع وطريقة حياته إلى عبودية الله وحده وعلى ذلك فإن أبعاد وجوانب هذه الوظيفة لايمكن أن تخرج عن ثلاثة وهى :–

(أ) إعلان الالتزام العقيدى وحمايته :

بمعنى أن الدولة يجب أن تقبل بداية العقيدة - والمنهج المنبثق عنها - كأساس للعمل والممارسة الواقعية فى المجالين الداخلى والخارجى (وأن يتجلى هذا القبول فى صور مُعلنة - تأخذ أشكالاً متطورة تبعاً لاختلاف الزمان والمكان - كأن تعلق ذلك دستورياً أو فى صور ميثاق .. الخ) ؛ ومن ثم يصبح كل مايعبر عن « فكرية الدولة » ووجهها « الاتصالى » معبراً عن تلك الحقيقة ، وأن تقوم فى نفس الوقت بحماية العقيدة - والمنهج المنبثق - منها :

(١) كل مايمثل نقضاً للعقيدة - والمنهج المنبثق عنها - وهو ما أسماه الإسلام « الكفر » و« الشرك » سواء أكان أصلياً ، أو طارئاً تعبيراً عن حركة « ارتداد » ، أو تعبيراً عن شرك خفى كالنفاق ..

(٢) كل مايمثل تحريفاً للعقيدة والمنهج المنبثق عنها - وهو ماسماه الإسلام « الابتداع فى الدين » - بدرجاته المختلفة ..

بالطبع « الأشكال » المعبرة عن هذه « الحقائق » تخضع لفعل متغيرى الزمان والمكان - فهناك ظواهر كثيرة فى حياتنا الواقعية تعبر عن حقيقة « الردة » وحقيقة « الابتداع » ولكنها - لأهداف مقصودة - لاتأخذ أسماء أو أشكال الردة أو الابتداع ؛ فالاستبدال التشريعى - الذى تم فى مصر مثلاً على فترة طويلة تم خلاله إقصاء الشريعة الإسلامية بدعوى التطوير القانونى - هو نوع من الارتداد ، وجود حركات ماسونية وبهائية فى المجتمع تمثل واقع وحقيقة الارتداد ، التغريب والفئات التى تشكل نوعاً من الطابور الخامس فى مجتمعاتنا والتى تمثل الخطر الداخلى ألا يعد ذلك نوعاً من الارتداد أو على الأقل الابتداع التركى أو الإضافى للدين الذى هو منهج حياة ..

والدولة الإسلامية - بحكم أنها دولة عقيدية - عليها أن تحمى عقيدتها التى قامت عليها ، والتزمت بها ..

(ب) بناء المجتمع الملتزم بالعقيدة :

بمعنى أن الدولة يجب أن تُعين المجتمع - بكافة الصور والأشكال المتغيرة والمتطورة - على أن يحقق مثالياته التى تفرضها العقيدة الإسلامية ، والمنهج الإلهى المنبثق عنها .. بمعنى أنها يجب أن تعين المجتمع على أن يعيش حياة العبودية الحقة لله فى جميع جنبات حياته الدنيا لكى يستطيع أن يصل إلى مرضاة الله وجنته فى الآخرة - وتلك هى الغاية النهائية للمجتمع المسلم خلافاً لكل المجتمعات التى تقوم على الأساس المادى والدينوى ..

وهذا يعنى أن تُقام كافة مؤسسات المجتمع التربوية والتعليمية ، والإعلامية لتحقيق هذه الغاية النهائية ، وأن تُوجد الدولة وتعين كافة الوسائل والأدوات التى تساعد على تحقيق ذلك .

(ج) التعامل الدولى من منطلق نشر الدعوة :

فالدولة الإسلامية تعد « نشر الدعوة » هو الإطار الحاكم لكافة تعاملاتها السياسية والاقتصادية والإعلامية .. الخ الدولية وهو الغاية النهائية التى تسعى كافة هذه التعاملات لتحقيقها فى التحليل الأخير .. وهى فى ذلك تختلف عن الدولة « اللادينية – العلمانية » التى يحكم تعاملها الخارجى مايطلق عليه مفهوم « المصلحة القومية » – والتى هى فى التحليل الواقعى مصلحة النظام الحاكم وقيادته ..

الثانى : المستوى النظامى أو المؤسسى :–

لتحقيق ماسبق لابد من مؤسسات تسعى لذلك ، والمؤسسة فى تعريفها شكل نظامى يسعى لإنجاز وتحقيق قيمة ؛ ولو تأملنا ماسبق فى المستوى السابق لوجدنا أنه يمكن حصره فى قيمتين أساسيتين :– هما :– الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر (وهو قيمة تعبر عن نشاط الدولة فى المجال الداخلى بكافة جوانبه وأبعاده) الدعوة (وهى قيمة تعبر عن نشاط الدولة فى المجال الخارجى بكافة أبعاده ..)

وقد وجدت على امتداد ساحة التاريخ الإسلامى – المؤسسات الكفيلة – بتحقيق المبدأين ، وكان الإخفاق فيهما مرتبطا بغيبة هذه المؤسسات :– سواء أكانت هذه المؤسسات تأسيسية مثل :– أهل الحل والعقد ، أهل الشورى ، أهل الاختيار .. الخ ، أو كانت مؤسسة : كالحسبة ، وديوان الجند ، والرسائل ، والجيش .. الخ .

وفى الوقت الحالى فإننا أمام نوعين من المؤسسات :–

(١) مؤسسات وافدة : وهى أشكال نظامية « مؤسسات » تم استيرادها من الواقع الغربى والأوربى عامة – وهى بالطبع محملة بقيمه وعقائده .

(٢) مؤسسات طارئة : وهى أشكال نظامية « مؤسسات » تعبر عن واقع الانحراف الذى وجد فى التطبيق الإسلامى ، كتلك التى تؤسس للاستبداد أو « المستبد العادل !! » ... الخ .

أما المؤسسات الأصيلة : التى أسست على إقامة فرض من فروض الكفاية التضامنية ؛ فقد تمت محاربتها – سواء من قبل أجهزة الاستعمار أو من ورثوه من النخب الوطنية والعسكرية – وتم القضاء عليها – وإن لم يكن تماماً – فإنها حالياً هامشية جداً ..

والدراسة ترى ضرورة بناء مؤسسات إسلامية أصيلة (لتحقيق القيمتين السابقتين : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والدعوة) فى إطار التواصل مع الواقع الاجتماعى ، والاقتصادى ، والسياسى المعاصر .. ، وتأسيساً على مدخل (المصلحة الشرعية) من جانب ،

واعتبار (فقه الواقع) من جانب آخر ، وقد قدمت الدراسة بعض النماذج فى المجال الإعلامى ونشر الأفكار .

الثالث : المستوى الحركى أو الذى يتعلق بالممارسة :-

وهو الجانب الذى يتعلق بممارسة الوظيفة العقيدية فى الواقع العملى من خلال نماذج الممارسة المختلفة ؛ وقد سعى الباحث فى هذا المستوى على إيراد « نماذج ممارسة » مثلت نجاحاً - فى الخبرة التاريخية - وأخرى مثلت إخفاقاً ، ليوضح أن عملية الممارسة لهذه الوظيفة تتطلب « شروطا موضوعية » ينبغى توفيرها لكى تكون الممارسة فعالة مؤدية لثمارها الحقيقية ...

كما أن ضرب النماذج التطبيقية ليست غاية - فى حد ذاته - بل إن « الاعتبار » هو الغاية المنهجية الأساسية .. فى هذا الصدد تم التعرض لنموذج دولة الرسول - ﷺ والخلفاء الراشدين - باعتباره يُقدم « الأنموذج التطبيقى المتكامل » الذى يعد بمثابة « السوابق التشريعية لكل مايتلوه من خبرات تاريخية - مع أنه فى ذاته خبرة تاريخية تطبيقة بشرية » ولكنها خبرة ذات طابع خاص العبرة فيها ليست لـ « كم » السنين ، وإنما العبرة لما أرسته من « سنن » ونفس الأمر نلحظه فى نموذج تطبيقى بشرى ناجح هو نموذج دولة عمر ابن عبد العزيز ... أما نماذج الإخفاق من فيمثلها « نموذج بنى اسرائيل » - كما حدده القرآن والسنة - وهو يمثل كيفية التلاعب وإهدار الوظيفة العقيدية فى الواقع العملى ، أما نموذج الإخفاق الثانى فيمثله دول ملوك الطوائف فى الأندلس ..

وقد خلصت الدراسة إلى إثبات افتراضين أساسيين :-

الأول : أن الوظيفة العقيدية للدولة الإسلامية هى الوظيفة الأصيلة ، والمحورية ، والحاكمة لكافة وظائفها ، وأن قيام الدولة بها بفاعلية يترتب عليه فعالية قيامها بباقى وظائفها .

الثانى : إن ثمة علاقة بين نجاح أو إخفاق الدولة الإسلامية فى ممارسة وظيفتها وبين عاملين :-

(أ) التحديد الواضح لجوهر ، ومضمون الوظيفة ، وأبعادها .

(ب) خلق وتطوير الأشكال النظامية أو المؤسسات الكفيلة بترجمة المبادىء النظامية إلى ممارسة ..

أما بالنسبة لنتائج الدراسة فإنه يمكن إجمالها فيمايلى :-

١ - على المستوى التنظيرى أمكن تقديم - على درجة من التحديد والوضوح - لنظرية الدولة - وبالذات نظرية وظائف الدولة - فقدمت الدراسة :

(أ) مفهوماً للدولة - على درجة من التجريد والعمومية - يربط بين

الحقيقة الفكرية ، والثقافية ، والمعنوية (النابعة من العقيدة الإسلامية) والحقيقة البشرية التى يتكون منها الجسد السياسى للدولة .

(ب) رؤية لنشأة الدولة ترجع بها إلى نقطة واضحة ومحددة فى ربطها الزمنى والسببى بين نشأة الدولة ، وإرسال الرسل وإنزال الكتب السماوية لتحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، وتقدم تفسيراً لتغيرها وتطورها على أنه تدافع بين دولة الإسلام التوحيدية ، ودولة الشرك الجاهلية ..

(جـ) رؤية لمفهوم وظائف الدولة تربط بينها وبين القيم السياسية الأساسية (المنبثقة من العقيدة الاسلامية) ، وتجعل قيام الدولة بوظائفها هو نشاط أو حركة لممارسة هذه القيم وتطبيقها ، تحقيقاً لمقاصد الشريعة ، وانضباطاً بحدودها .

(د) تحديد لوظائف الدولة الاسلامية فى وظيفتين : أساسية ومساندة ، الأساسية : الوظيفة العقيدية بجوانبها الثلاث : القيم ، والنظم ، والممارسة – والتى تعرضنا لها .

أما المساندة والتى يعتبر القيام بها واجباً لضمان فعالية القيام بالأولى الأساسية فهى (الوظيفة الاستخلافية) والتى تدور حول وظيفتين أساسيتين :–

الأولى : وظيفة العمران : والتى تنقسم بدورها لوظيفتين :

– الإنماء أو التنمية الشاملة .

– الأمـــن .

الثانية : وظيفة العدل : والتى تنقسم بدورها لوظيفتين :

– الوظيفة التوزيعية – الوظيفة الجزائية .

وقد حددت الدراسة علاقات وتراتب هذه الوظائف – فى إطار بناء منظومة لوظائف الدولة الإسلامية – وهى بذاتها صالحة للتجريد لاتخاذها أداة للمقارنة مع وظائف الدولة فى النماذج الحضارية المختلفة ، وبالطبع فإن ذلك يمكن أن يعد خطوة متواضعة فى بناء نظرية سياسية إسلامية عبر محاولة إقامة البناء – الذى يُعد وحدة التحليل الأساسية فى دراستها – وانطلاقا من منهاجيتها .

٢ – أما بالنسبة للواقع ، فالوظيفة تقدم للباحث الإجابة على عدد من التساؤلات التى يطرحها الواقع الحاضر (الدلالات المعاصرة) على مستوى الأنظمة والمجتمعات العربية والمسلمة بالإضافة إلى الواقع العالمى ، كما أنها تقدم استجابات للتعامل مع الأزمات التى يعانى منها هذا الواقع وتطرح بدائل بحلول للخروج منه (الدلالات المستقبلية) ومنها تفسير أزمة الدول العربية

والمسلمة وهو ماأشرنا إليه فى البداية ، فالدولة العربية والمسلمة – هى فى التحليل الأخير دول « أقليات أو قبليات أو أسر » حاكمة ، استطاعت أن « تتغلب » على جميع الفئات فى المجتمع منذ الحصول على الاستقلال السياسى وتحتكر « السلطة والثروة » ولضمان استمرارية بقاء « وضع التغلب » واستتباع الفئات الأخرى فى المجتمع سعت لبناء دوائر من التحالفات الداخلية والخارجية من ناحية ، ومن ناحية أخرى رفعت الكثير من الدعاوى حول : التنمية السياسية ، والديموقراطية ، والمشاركة السياسية ، والعدالة الاجتماعية ...الخ .

وكما قلنا أصبحت (الدولة – الحاكمة) فى جانب ، وهذه « الدعاوى » فى جانب آخر .. بل وانتقلت هذه الدعاوى من يد القابضين على زمام الأمور « الحكام » إلى أيدى المعارضين ..

والواقع أن أزمة الدولة العربية والمسلمة يمكن إيجازها فى مظاهر ثلاث أساسية تقدم الوظيفة العقيدية (باعتبار القيام بها مدخلاً للإصلاح السياسى) استجابات واقعية محددة ..

ويمكن تلخيص واقع الأزمات وبدائل الحلول التى تقدمها الوظيفة العقيدية فيمايلى :–

(أ) أزمة التأسيس الوضعى والأيديولوجى :

تأتى الحركة والممارسة السياسية من قبل معظم الدول العربية والمسلمة لوظائفها انطلاقا من التأسيس الوضعى العلمانى أو اللاديني – سواء بصورة واضحة معلنة أو بصورة غير واضحة مستترة – والتأسيس الوضعى الدينى يحمل فى ذاته مجموعة من النقائض. تشكل مفردات أزمته فى واقعنا العربى والمسلم كما يلى :

(١) هو يقوم على أساس تحكيم المتغير فى الثابت دون وضع حدود أو معايير معينة – مما يجعلنا لانستطيع التمييز بين متطلبات وضروريات الواقع الحقيقية وتلك المتوهمة ، بل إنه لايمكن التمييز بينها وبين الأهواء المتعارضة والمصالح المتناقضة لفرد أو لجماعة أو لفئات مختلفة ، هذا التبدل ينعكس على نسق أساسى من المفاهيم التى يفرزها التأسيس الوضعى بحيث يمكن أن تُعد مفاهيم يمكن تغييرها بدون ضابط ولا رابط ، فعلى سبيل المثال : هل يمكن حقيقة تحديد محتوى ماهو مصلحة قومية ، أو ماهية المصلحة القومية ؟ ؟ وهل يمكن تحديد جوهر مفهوم الشرعية وضوابطها في الفكر والحركة إذا ما أصر التأسيس الوضعي على أن تظل مجرد علاقة نفسية ؟ بل الأكثر من ذلك هل يمكن في ظل هلامية المفهوم وعدم

تحديه أن يُحال على مفهوم آخر قد يرتبط به؛ - ولكنه فى حقيقة الأمر ليس هو هو - مثل إحالة مفهوم الشرعية على مفهوم الاستقرار السياسى ؟ !!

كل تلك المنظومة المفاهيمية التى يفرزها التأسيس الوضعى - وتشكل فى ذات الوقت المحكات التى تصنع التصور الذى يعد مقدمة للفعل والحركة الممارسة - تعانى الاضطراب ، وعدم التحديد مما ينعكس - كما نراه فى الواقع - على الممارسة .

(٢) ثم يأتى عبث الأفراد وتدخلهم فى هذا التأسيس بما يحقق مصالحهم الآنية والآنانية ، وبالتالى هو تأسيس لايتمتع بالثبات ..

ومن هنا يأتى البديل « التأسيس العقيدى الموحى » - وبشرط صدقية الوحى - (إنا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون) من جانب وبشرط الوعى بهذا التأسيس العقيدى ، فإنه يتضمن دوائر واضحة من الثبات والتغير ، بحيث يشكل الثبات حدوداً لاتتعدى « تلك حدود الله فلا تقربوها » ويظل المتغير دائراً داخل هذه الحدود فى إطار التعلق بمحور ثابت « التوحيد » بحيث تتأكد الفعاليات الإنسانية فى التزام ، والحركة الإنسانية فى ضبط ، كما أنها تعبر فى النهاية عن اختيار مسئول وملتزم لاعن هوى متبع ومطاع . كما أنه يتمتع أيضاً بالاستقلال عن عبث البشر وتعديلاتهم بالهوى ، فليس الاجتهاد صنف من هذا ، ولكنه تعبير عن أهلية ، وفقه ، ووعى بأصول الحكم الشرعى ، وعناصر فقه الوقائع المختلفة وأساسيات عملية التنزيل للحكم على الواقع ، غير أن هذا لايعنى بأى حال من الأحوال - أن ينبنى التأسيس الموحى بفعل يُفعل تلقائياً وبصورة آلية ، ولكنه لايمكن أن تُستخرج كل فعاليته إلا فى إطار التفاعل الواعى من المسلمين مع إسلامهم (أو من معتنقى الوحى مع أصوله) كما أن التأسيس الوضعى قد يبدو - فى وقت من الأوقات فاعلاً - بشكل من الأشكال - إلا أن فاعليته تلك مؤقتة - بحكم ما أسماه باقر الصدر - « مرحلة الغطاء العاجل » و « استفاد المثالية العليا الوضعية لكل فعاليتها » فى حين أن المثل الأعلى الموحى عطاؤه متجدد ومستمر .. وهكذا تبدو أهمية مسألة التأسيس العقيدى الإسلامى وضرورة حسمها وإعلان الالتزام بها فى الواقع العملى على مستوى الدول والمجتمعات.

(ب) أزمة الهوية :

تثار قضية الهوية بصدد نوعية التأسيس ذلك أنها تتعلق بتحديد الأرض التى نقف عليها ؟ وطبيعة المعيار الذى نملكه لتقويم ومحاكمة الأمور ، وهل هو المعيار الإيمانى المنتسب إلى الوحى أم المعيار الوضعى ..

فالهوية تتعلق بالإجابة على تساؤلين :

(١) من نحن ؟ وهى تعنى الوعى بالذات

– وهى ترتبط بحقيقة الانتماء ، وقبلة الولاء – وبالتالى هى تشمل الوعى بما تحمله هذه الذات ، ومن ثم لن يكون شعار العودة إلى الذات نوعاً من التقوقع والانكفاء أو الأنعزال وإنما دعوة للتعرف على الرصيد الذى تحمله هذه الذات ، وتحقيق الوعى به كمقدمة للحركة والممارسة .

(٢) الحركة والممارسة بمقتضى هذا الوعى – وهنا يتضح المعيار – وهو الإيمان وكونه الوشيجة العليا التى تحدد الهوية ، بل وترتب الأفضلية والخيرية ..

فبعد حسم مسألة التأسيس العقيدى يترتب على ذلك وضوح الهوية ، فيتحدد انتماء المجتمع وَفق عقيدته ، وتحدد قبلته فى الممارسة السياسية ، كما تتحدد رسالته الحضارية ..

ويرتفع التناقض الذى يحدث حتماً مع التأسيس الوضعى بين الروابط الفطرية الإنسانية والتى يرفعها هذا التأسيس من مرتبتها هذه إلى مستوى المثالية السياسية العليا والعقائد الحاكمة .

أما التأسيس العقيدى فهو معترف بهذه الروابط الفطرية « الأسرة – الوطن – القوم – القبيلة » ولكنه من جانب ثان : يرفع من رباطة العقيدة والإيمان لكى تكون الرابطة العليا والمحورية ، وتبدو تلك الروابط جميعاً غير مطلقة الاعتبار إلا بمقدار التزامها بالإيمان أو قواعده وحدوده تنفك إذا ما صادقته وتنعقد وتتوثق إذا ما أكدته والتزمت به وفى شأن هذا الإعلاء للإيمان جوهر الأمة – فى الرؤية الإسلامية – إذ أن الرعية فيها تتخطى الحدود المكانية فى اطار مفهوم « الدولة القومية » ، وتتخطى الحدود الزمانية فى إطار علاقات التواصل والانتماء « والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولاتجعل فى قلوبنا غلاً للذين آمنوا .. » فالتأسيس العقيدى – كأحد أوليات ممارسة الوظيفة العقيدية يجيب على أبعاد أزمة الهوية والتى لاتعدد فى مجتمعاتنا ثلاثة أشكال :– تزييف الوعى – تغيب الوعى – تشويه الوعى .. هذه الأبعاد الثلاثة لجانب الوعى فى الهوية والتعامل معها تزييفاً أو تشويهاً تدور – فى التحليل الأخير – حول عملية يمكن أن نطلق عليها « صنع الوعى » ، بمعنى محاولة إحلال منظومة قيمية متكاملة أو على درجة من التكامل – محل منظومة أخرى كائنة وموجودة عبر الإيحاء بعصرية وتقدم الأولى ، وتخلف ورجعية الثانية (والتى هى الأصيلة غالباً) .. الخلاصة أن أمتنا – مع مولد الدولة الوطنية أو القومية المحدثة وانطلاقها فى ممارساتها من التأسيس الوضعى – خضع جسدها لممارسة كافة هذه العمليات بداية من إقصاء الشريعة الإسلامية باعتبارها تمثل هوية الأمة ونظامها الذاتى المستقل واستبدالها بالتشريعات والقوانين الوضعية مروراً بالمؤامرة على الثقافة الذاتية للأمة عبر إحداث شرخ عميق كانت محصلته

ازدواجية ـــ مازالت حتى اليوم – فى نظامها التعليمى والثقافى وإزكاء مفهوم معين للعلم يقوم على أساس ادعاء إنسانية الثقافة وعالمية المنهج .. إلخ إضافة لعمليات التغريب المتتابعة والعلمانية التى فُرضت – وما زالت تُحمى – بأدوات القهر والعنق ، حتى تلازمت العلمانية والديكتاتورية فى مجتمعاتنا ، وكل ذلك قاد لانكماش حقيقى فى دور المجتمعات وتهميش لوظيفتها لصالح الفئات المتغربة والعلمانية المسيطرة على أزمة الأمور مما قاد إلى تعميق الهوة الفاصلة بين المجتمعات وأنظمتها والقائمين عليها مما شكل عائقاً لكل جهود الإصلاح المخلصة .

إن التأسيس العقيدى يقدم عناصر التمايز الواضحة والمحددة لأزمة الهوية فى الحركة ، إذ يؤكد على حركة محدودة مرتبطة بالهوية ومنطلقة منها ، فهى مرتبطة بالولاء للذين آمنوا ، والبراء من الذين كفروا كفروا وأشركوا ، وتحقيق التمايز والمفاصلة عنهم ، ورفض الاستعانة والاستنصار بهم ، ولعل وضوح الهوية وتأسيسها العقيدى هو الذى وقف حائلاً أمام التسلل الاستعمارى على امتداد تاريخ المنطقة العربية والمسلمة خصوصاً فى منطلقاته المعنوية ولعل فشل الحركات اليسارية والقومية فى المنطقة العربية مثال واضح لذلك . وهكذا فإن التأسيس العقيدى « ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله » ، والحركة بمقتضى هذا التأسيس « وعمل صالحاً » هو الذى يحقق جوهر الهوية « وقال : أننى من المسلمين » .

(جـ) **أزمة الشرعية** : لاينكر أحد واقع أزمة الشرعية التى تعانيها الدول العربية والمسلمة فى الواقع المعاصر . ورغم تعدد المظاهر الدالة على وجود هذه الأزمة من ناحية وعدم مسئولية الإسلام عنها إيجاداً وتكويناً من ناحية ثانية ، إلا أن الإسلام ليس بعيداً عن إمكانية تقديم حلول لها انطلاقاً من صلاحيته الزمانية والمكانية ، فأحد أهم أساس أزمة الشرعية – على نحو ما رأينا – إمكانية التلاعب بالتأسيس الوضعى من خلال « صنع الرضاء الكاذب – عدم تحديد المضامين والحدود للمفاهيم والمكونات : الولاء ، الطاعة ، المصلحة . – الخ » أما التأسيس العقيدى الذى تنطلق منه الوظيفة العقيدية فإنه يسمح لنا بالتمييز بين عدة أمور .

أولاها : **مستويات الشرعية** : يسمح لنا بالتمييز بين شرعية الابتداء والتأسيس من حيث الالتزام بالإطار الفكرى والعقيدى ، وشرعية إسناد السلطة والولاية ، وشرعية الممارسة بما يحقق الفصل بين ممارسة الاستظهار ، وممارسة الافتقار ، وشرعية الخروج على السلطة بما يحقق تأسيس العقد وممارسة الطاعة على الوجه الشرعى ، ويتيح حراسة الشرع والشرعية فى المستويات السابقة .

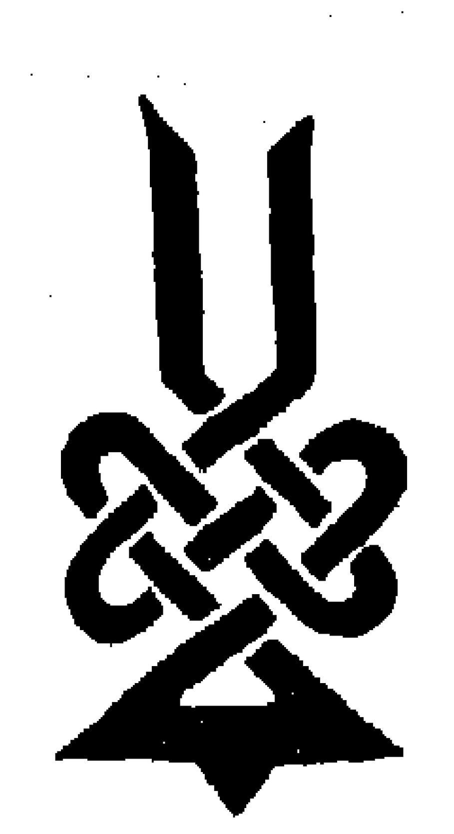
وثانيها : التمييز بين عناصر الشرعية وفق عناصر الرابطة السياسية : الأمة – العلماء – الحكام بما يحقق عناصر التكافؤ السياسى .

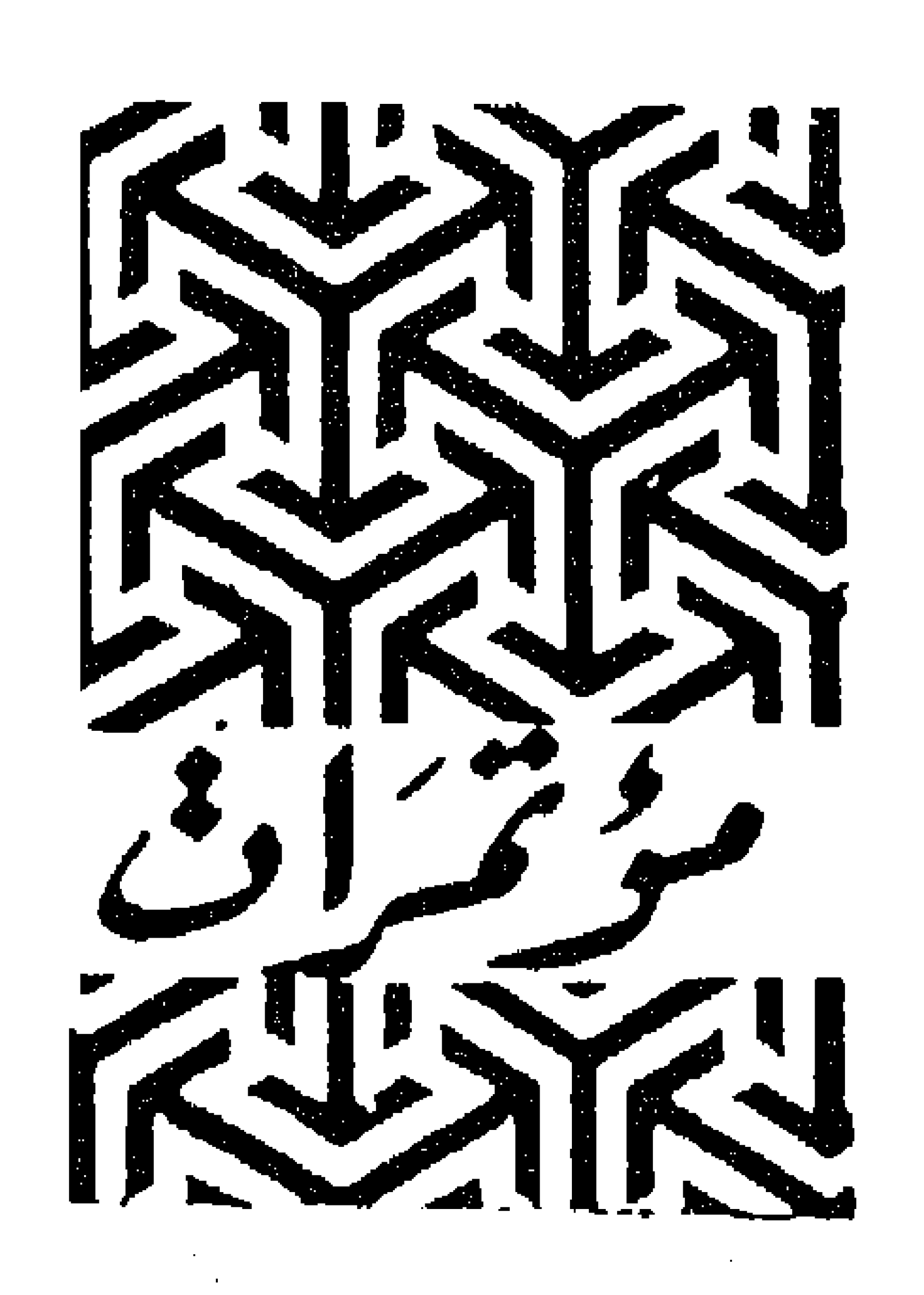
وثالثها : التمييز بين عوارض تؤدى إلى نقصان الشرعية وأخرى ناقضة لها جملة بما يؤدى إلى فقدانها وما يترتب على ذلك .

ورابعها : قضية تجزئة الشرعية وتدرجها فى الواقع العملى ..

وبالتالى فإن إمكانيات التلاعب بالشرعية تكون ضئيلة أو منعدمة ، وهكذا فإن دراسة الوظيفة العقيدية تقدم استجابات عملية لمعالجة الأزمات الثلاثة الأساسية التى تواجه الدولة العربية والمسلمة ، كما أنها على مستوى المجتمع تقدم مفهوماً تحليلياً وإطاراً مرجعياً – يمكن تطويره وتحديد مستوياته – يصلح ليقدم تفسيراً ذاتياً إسلامياً لتفسير ظهور ونمو حركات التجديد والإحياء الإسلامى من جانب ومن جانب آخر فهم حركات التبديد واللادينية من وجهة نظر معاكسة .

إن هذه الدراسة كما أكد بحق عضوا لجنة المناقشة – أ .د . كمال المنوفى ، أ .د . أبو اليزيد العجمى – تسد نقصاً كبيراً فى الفقه السياسى الإسلامى حول وظائف الدولة الإسلامية تستحق عليه كل تقدير ...





تقرير موجز عن محاضر جلسات :

الحلقة الدراسية الدولية المعنية بعلم الاقتصاد الإسلامي واقتصاد المسلمين الهنود *

عقد معهد الدراسات الموضوعية الحلقة الدراسية الدولية عن « علم الاقتصاد » .

وتضمن برنامج الحلقة الدراسية تسع جلسات عمل وثلاث جلسات استثنائية ومحاضرة عامة واحدة . وقد بلغ عدد الأبحاث المقدمة ٣٣ بحثاً .

الجمعة ٢١ يوليو/تموز ١٩٨٩

افتتح الحلقة أ. ر. قيداوى حاكم ولاية بيهار ورئيس جامعة عليكرة الإسلامية يوم الجمعة ٢١ يوليو/تموز عام ١٩٨٩ م .

وقد رأس الجلسة الافتتاحية دكتور س. ز. قاسم العالم الهندى الرائد بالمحيطات ونائب رئيس جمعية الملة الإسماعيلية فى نيودلهى . وقام الدكتور ف. ر. فريدى . الاقتصادى الإسلامى الذائع الصيت بإلقاء كلمة الافتتاح .

وبدأت الجلسة الافتتاحية بتلاوة بعض آيات من الذكر الحكيم وقد رحب السيد أ. ر. عجوان ، منظم الحلقة ومدير معهد الدراسات الموضوعية بالوفود . وبعد ذلك أعقبه دكتور محمد منظور عالم ، رئيس المعهد الذى ذكر نبذة عن المعهد وألقى ضوءاً على أهدافه وإنجازاته وتحدث الدكتور عالم فى معرض التعليق على مشاكل مسلمى الهند ، فأشار إلى مشاكل التبعية الاجتماعية والإحباط الاقتصادى والانحطاط الاجتماعى والتخلف التعليمى والتى يعانى

* يوليو / تموز ٢١ – ٢٤ ، ١٩٨٩ م – والتى عقدت فى مركز همدارد للمؤتمرات – نيودلهى – تحت رعاية معهد الدراسات الموضوعية .

منها المسلمون . وذكر الدكتور عالم بعض ملامح الإسلام الأساسية كالسلام والطهارة والنقاء والخضوع لإرادة الله ، وأكد أن الإسلام رسالة سلام ويضطلع المسلمون بالمسؤولية الأولى وهى إيصال رسالة الإسلام إلى غير المسلمين .

وأيد الدكتور أ. ر. قيداوى فى الكلمة الافتتاحية الرأى القائل بأن الإسلام يتيح جميع العناصر والمبادىء الجوهرية لحل المشاكل الراهنة التى يعانى منها الجنس البشرى ، وأوضح إلى جانب ذلك أن تعاليم الإسلام صالحة لجميع الأزمان . وأكد الدكتور قيداوى الحاجة إلى فحص مبادىء المساواة وغيرها من المبادىء الإسلامية لحل مشاكل « العالم الثالث » الذى يعانى من الفقر والديون والاستغلال نتيجة لإمبريالية الغرب الاقتصادية .

وفى خطابه الرئيسى قال الدكتور ف . ر. فريدى : إن علم الاقتصاد الإسلامى نظام منبثق من الفكر الذى يتيح طريقاً بديلاً للمشاكل الخاصة بإعادة البناء الاجتماعى ـ الاقتصادى . إن فعاليته وإنجازاته الواقعية ليست سوى تاريخ مسجل ، وضرب مثلاً لذلك الزكاة ، وأكد أن ماينفق على الفقراء والمحرومين يمثل العنصر الأول والأهم للنظرية الاقتصادية الإسلامية لأن الزكاة ليست عملاً اختياريا من أعمال الإحسان ، وإنما هى الحد الأدنى الإلزامى المستحق للفقراء ، وإلى جانب ذلك أبرز الدكتور فريدى مجموعة القيم الإسلامية وبخاصة العدالة والمساواة والأخوة وأعرب عن أمله ، فى سياق المشاكل الاقتصادية للأقلية المسلمة ، فى أن تركز الحلقة الدراسية على الديناميات الداخلية للمجتمع الإسلامى .

وانتهت الجلسة الافتتاحية بالملاحظات الختامية التى أبداها دكتور س. ز. قاسم رئيس الجلسة فقد أعرب فى كلمته عن إتفاقه التام مع الدكتور ا. ر. قيداوى على تأكيده بأن مبادىء علم الاقتصاد الإسلامى تتجه إلى إعادة النظام الاقتصادى للعالم . وقال أنه فى خضم الاضطراب الظاهر فى الفوضى الاقتصادية العالمية التى ليست لها سابقة ، شاعت مديونية الأمم الصغيرة واستغلالها . وجدير بالذكر الإشارة إلى المبادىء الإسلامية الخاصة بالجزاء وأل (Saza) .

ولقد أعقب الجلسة الافتتاحية جلستا عمل فى المساء . وكان موضوع الجلسة الأولى « موقف العمالة للمسلمين الهنود : تقييم لطبيعتها وحجمها » ، وقد رأس الجلسة الافتتاحية البروفسور م. أ. مطلب ، وكان البروفسور ت. عبد الرحمن مقرراً لها . وقد طرحت الأبحاث الأربعة التالية :

١ ـ تحليل لموقف العمالة للمسلمين الهنود ، بقلم الدكتور ك. ج منشى .

٢ ـ المشاكل الاقتصادية للمسلمين الهنود وحلولها الإسلامية بقلم : سيد تنفير أحمد

٣ ـ موقف العمالة للمسلمين الهنود بقلم : الأنسة نزهت جابين .

٤ ـ بحث استقصائي اجتماعي ـ اقتصادى لعمل النساء المسلمات فى الصناعة : دراسة حالة لمنطقة ن.ب دارجة فى ولاية مدراس . بقلم الآنسة ريحانة والآنسة آسيا . وقدمته الآنسة آسيا .

ولقد عمد الدكتور ك. ج. مونشى مستخدماً نموذجا للاقتصاد القياسى ، إلى إثبات علاقة بين التمييز وطبيعة المهارة . واقترح أن تبادر المنظمات بالتوعية الإسلامية ، سواء فرادى أو مجتمعة إلى تشجيع خلق المهارات بين المسلمين .

وأكد السيد/ سيد تانفير أحمد أن درجة التخلف العالية والتوزيع الجائر للثروة والفقر فى المجتمع الإسلامى يتطلب جهوداً لتعبئة الموارد الداخلية والخارجية من أجل أغراض إنتاجية من قبل الأعضاء الذين يخافون الله فى المجتمع الإسلامى وإلى جانب ذلك ، فإن من الضرورى توفير المعرفة الدينية لجماهير المسلمين . .

وقد ركزت الآنسة نزهة جابين على الأمية والفقر والمرحلة المتطورة للاقتصاد الوطنى ، لتحليل القصور فى تشغيل المسلمين الهنود . وأكدت الحاجة إلى التعليم والتدريب التقنى وتعبئة الموارد بواسطة إنشاء مؤسسات اقتصادية غير مرتبطة بالفائدة .

وأكدت الآنسة ريحانة والأنسة آسيا أن الأمية وحجم الأسرة وعدم توافر الوظائف والأعمال فى قطاعات أخرى ، هى الأسباب الرئيسية لمستوى الدخل المنخفض ولاستغلال النساء المسلمات العاملات فى مدراس على يد المتعهدين . وقالتا إن التعليم والتدريب يجب إتاحتهما لهؤلاء النسوة من العاملات الموسميات فى أعمال أخرى أكثر ربحا .

وتناولت المداولات التى جرت فى الجلسة الثانية موضوع « **الأعمال المصرفية الإسلامية : النظرية والتطبيق** » . وقد رأس الجلسة الدكتور شوقى إسماعيل شحاتة ، المستشار المالى لبنك فيصل الإسلامى بالقاهرة ، مصر . وكان الدكتور طاهر بيج "Beg" مقرراً .

وقدمت فى هذه الجلسة ثلاثة أبحاث ، فالبحث الذى يحمل عنوان « **الأعمال المصرفية الإسلامية . بعض مسائل معلقة** » . قدمه السيد ت.ر. بيشنوى . والبحث الآخر بعنوان « **الأعمال المصرفية والإطار المالى فى النظام الاقتصادى الإسلامى** » . قدمه الدكتور ج. ى. لاليوالا .

أما البحث الثالث تحت عنوان « **الأعمال المصرفية الإسلامية الخالية من الفائدة : دراسة مدى مقارنتها وصلتها فى الاقتصاد العلمانى** » التى أعدها الدكتور

خورشيد عالم لم تعرض على الجلسة لإصابته بوعكة .

وقدم البروفسور م. ى. باجسيراج . البحث الأخير فى هذه الجلسة وعنوانه « **الأعمال المصرفية الخالية من الفائدة والأعمال المصرفية العادية فى ضوء النظرية الاقتصادية والسياسات العلمانية** » .

ويرى السيد بيشنوى أن المصارف الإسلامية معرضة لعدم الاستقرار ، وربحية أقل ، وللقلق فى بلد كالهند ، وإلى جانب ذلك ، فإن من المحتمل أن تضار السياسة النقدية بإدخال الأعمال المصرفية الإسلامية فى الهند . وبادر كل من الدكتور أ. حسيب والدكتور ف. ر. فريدى إلى الرد على النتائج التجريبية التى انتهى إليها السيد بيشنوى .

وأوضح الدكتور حسيب أن التقلبات فى الناتج المحلى العام تحدث نتيجة لتفاعل عامل المُضاعف وعامل التعجيل .. ومن المحتمل أن يؤدى هذا التفاعل فى ظل النظام المصرفى الإسلامى إلى إنماء الناتج المحلى العام بصورة سهلة ومطردة . وإن حجة الدكتور فريدى أن الاستخدام المتزايد للإجراءات المالية يعد مؤشراً إلى أن النظام الخالى من الفائدة يعتبر منظماً أكثر فعالية للاقتصاد .

وأبرز الدكتور لاليوالا طبيعة التضخم الذى يتعرض له النظام الاقتصادى المؤسس على الفائدة . وركز على مسألة التضخم وأسبابه فى الاقتصاد المؤسس على الفائدة . وأكد الدكتور لاليوالا أن تمويل العجز يعتبر السبب الرئيسى للتضخم . ويتم تنفيذ تمويل العجز فى علم الاقتصاد الحديث بسياسة نقدية مؤسسة على الفائدة . وقال أن تمويل العجز يتعارض مع روح الإسلام .

وانتقد البروفسور باجسيراج النظرية الاقتصادية التقليدية على أساس أنها تعتبر رأس المال عاملاً أساسيا من عوامل الإنتاج . وعنده أن رأس المال ذاته يعتبر نتاج لعوامل أخرى من عوامل الإنتاج . ولذلك فإن وجهة النظر الإسلامية فى توزيع الدخل منطقية وطبيعية وعادلة .

السبت ـ ٢٢ يوليو/تموز ١٩٨٩

وتضمنت المداولات التى جرت فى اليوم الثانى للحلقة الدراسية ثلاث جلسات عمل ومحاضرة عامة .

وكان موضوع الجلسة الأولى من هذا اليوم هو : « **النهج الإسلامى للتنمية الاقتصادية / هل علم الاقتصاد الإسلامى مناسب للأحوال الهندية** » . وقد رأس الجلسة دكتور ج. ى. لاليوالا وكان عنوان البحث الأول الذى قدمه البروفسور ك. ل. أوبازاپايا هو « **علم الاقتصاد العام لمذهب المساواة** » .

أما البحث الثانى وعنوانه « **الممتلكات الخاصة والعدالة الاجتماعية فى النظام الاقتصادى الإسلامى** » فقد قدمه السيد

خواجه نصير الدين . والبحث الثالث وعنوانه « **فكرة الجدارة والاستحقاق : إسهام الإسلام فى علم الاقتصاد** » . فقد قدمه الدكتور سيد أفضل بيرزاده .

وأكد البروفسور أوبازاپايا أنه إذا كانت سياسة اقتصادية لبلد ما توضع لكى تحكمها مبادىء المساواة الإسلامية ، وحكم القانون (العدالة) وإعادة توزيع الدخل والثروة وإقامة المشاريع الحرة مع تيسير تقديم رأس مال زهيد للجميع ، فإن ذلك ينطوى على تحقيق المساواة فى الفرص للكسب والإنتاج والاستهلاك . وهذا من شأنه أن يفضى إلى إشاعة السعادة للجميع وتحقيق تقدم كبير للاقتصاد .

وقدم السيد نصير الدين عرضاً للمفهوم الإسلامى الخاص بالملكية . فأكد أن حق إقامة المشاريع الحرة فى ظل مبدأ الوصاية يميّز الإسلام عن الرأسمالية والاشتراكية . فالإسلام ينشىء علاقة تكاملية بين الأغنياء والفقراء بجعل الزكاة التزاما دينيا من جانب الأغنياء (صاحب النصاب) . وقدم الدكتور بيرزاده فى بحثه عرضاً بيانياً عن أثر الزكاة على جهود العمل وبناء الأصول . وقال : إن فرض الزكاة يستهدف رفع مستوى الرخاء الاقتصادى للمجتمع وتشجيع النزعة الشخصية لبذل جهد عملى أكبر ، الأمر الذى ينتج عنه نمو متزايد للاقتصاد .

وكان موضوع البحث فى الجلسة الثانية التى انعقدت فى نفس هذا اليوم هو « **المشاركة الإسلامية فى القطاعات الصناعية/** الزراعية فى الهند / **الأوقاف الإسلامية** » . وقد رأس الجلسة الدكتور عبد القادر ج . شيخ . وعرضت فى هذه الجلسة خمسة أبحاث .

يحمل البحث الأول عنوان : « **الفقر : ملاحظات من قرية مسلمة فى البنغال الغربية** » ، وقدمه البروفسور شيخ رحيم موندال الذى قال إن الفقر فى قرية تشاكا نيخار والذى قام بدراسته سببه مستوى الدخل المنخفض مقرون بنفقات غير ضرورية على الشعائر والعادات الاجتماعية .

والبحث الثانى وعنوانه : « **أمراض الفقر الحضرى : دراسة عن الاستيطان الإسلامى فى مدينة حيدر آباد** » ، قدمه الدكتور م . أ . مطلب الذى قال إن دراسته قد أماطت اللثام عن زيادة فى معدل محو الأمية ومع ذلك فإن معدل الأمية أعلى من ذلك .

والبحث الثالث وعنوانه : « **الأوقاف الإسلامية فى الهند : يستعرض المشاكل والإمكانات** » وقد أعده السيد س . خواجه حسين ، وتلاه الدكتور منير عالم وأبرز المؤلف سوء إدارة « المتولين » ـ Mutawallies وغرورهم وقال إن تشريع الدولة يتسم بالعداء للوقف .

وأعد البحث الرابع وعنوانه : « **مشاكل الوقف والمتولون فى تاميل**

نادو » أعده البروفسور ك . م . باثوشا .
أما البحث الخامس وعنوانه « **مكان الوقف في السياسة الاقتصادية والاجتماعية لدولة إسلامية** » فقد وضعه الدكتور إبراهيم أ . كوزاكي .

وخصصت الجلسة الثالثة في ذلك اليوم لموضوع « **البحث النقدى الإسلامى لعلم الاقتصاد العادى/ النظام الإسلامى** » . وقد رأس الجلسة الدكتور أزهار مالك . وكان الدكتور عظيم إصلاحى مقرراً لها .

وقد عرضت على هذه الجلسة ثلاثة أبحاث ، منها بحث تحت عنوان « **نموذج الاقتصاد الكبير لاقتصاد مع العمليات المصرفية الإسلامية** » . وتطبيقا للنموذج الإسلامى لإدارة الاقتصاد الكبير ، بحث الدكتور مهدى دور نسبة الربح كعامل منظم للسياسة النقدية وإدارة سياسة تكفل الاستقرار .

وعرض الدكتور محمد مزمل بحثاً عنوانه « **المبدأ السميثيانى/ "Smithian" للسلوك الاقتصادى والإسلام** » . وأكد الدكتور مزمّل أن علم اقتصاد آدم سميث ، المؤسس على عوامل حقيقية وبواعث معينة ، هو أقرب مايكون إلى علم الاقتصاد الإسلامى .

أما البحث الثالث وعنوانه « **دور الحكومة فى نموذج توزيع موجه للإنفاق العام فى البلدان الإسلامية** » . فقد قدمه البروفسور عطاء الحق .

وفى المساء نظمت محاضرة عامة عن « **الملامح البارزة لعلم الاقتصاد الإسلامى** » وقد رأس الجلسة الدكتور ف . ر . فريدى . وألقى البروفسور س. إقبال مهدى محاضرة تناول فيها تحديد القيمة الذى يعتبر أساس علم الاقتصاد الإسلامى وقال إن الزكاة وتحريم الربا أهم ملامح النظام الاقتصادى الإسلامى وتحدث الدكتور ف . ر . فريدى فى ملاحظاته الختامية عن قصور علم الاقتصاد التقليدى فى كفالة العدالة والرخاء للجماهير . وأكد أن علم الاقتصاد الإسلامى يتيح أفضل وسيلة لتحقيق ازدهار العدالة الاجتماعية .

الأحد ـ ٢٣ يوليو/ تموز ١٩٨٩

بدأت مداولات اليوم الثالث بجلسة صباحية لبحث موضوع « **المشاركة الإسلامية فى القطاعات الصناعية الزراعية فى الهند** » . وقد رأس الجلسة البروفسور أ .م . خوسرو . وقد عرضت فى هذه الجلسة أربعة أبحاث .

وقد عرض الدكتور عبد القادر ج. شيخ ، الاقتصادى الصناعى وكبير المستشارين السياسيين فى وزارة التجارة الأمريكية بحثه وعنوانه « **إمكانية تطبيق نموذج تنمية عمل الأقليات الأمريكية تشجيعا لتنظيم العمل (كعنصر من عناصر الإنتاج) بين المسلمين والهنود** » . وأجمل الدكتور شيخ الجهاز المؤسسى الذى أنشأته الحكومة الأمريكية

لاستمرار البرامج المتعلقة بتنمية أعمال الأقليات . وتشمل هذه البرامج الإدارة والمساعدة التقنية وتوفير المساعدة من قبل الحكومة والقطاعات الخاصة ، وتعزيز المصارف المملوكة للأقليات وشركات الاستثمار ومساعدات الأقليات على اقتناء شركات أخرى .

وعرض الدكتور طاهر بيج بحثه تحت عنوان « **تعزيز تنظيم العمل الإسلامي بدعم الدولة : مع إشارة خاصة إلى دور الهيئة المالية والإنمائية الخاصة بالأقليات** » . وأعرب الدكتور بيج عن رأيه فى أن الهيئة تفتقر إلى الوضع القانونى والصيغة المالية وأن لديها موارد غاية فى الضعف تحت تصرفها . وأنها لم تضع أى برنامج إيجابى لتنمية مشاريع الأقليات .

ويرى الدكتور بيج أن هيئة الأقليات ينبغى إعادة توجيهها وتعزيزها .

وطرحت السيدة نجحت أحمد "Nighat Ahmad" بحثها « **البنك الإسلامى للتنمية : أمل العالم الإسلامى** »وقدمت عرضا للمشاريع الإنمائية التى تبناها البنك الإسلامى للتنمية فى مختلف البلدان الأعضاء وغير الأعضاء بما فيها الهند .

وعرض على الجلسة الثانية التى انعقدت يوم الأحد بحث عنوانه « **المنهج الإسلامى للتنمية الاقتصادية/ هل علم الاقتصاد الإسلامى مناسب للوضع الهندى** » . وقد رأس الجلسة البروفسور ك . ك . أوبازايايا . واختير الدكتور طاهر بيج مقرراً لها .

وعرض الدكتور فضل الرحمن فريدى بحثاً عنوانه « **بعض الآراء الإسلامية فى نظرية السلوك الاستهلاكي** » . وضعه الدكتور البروفسور على الجارى ، نائب مدير مركز البحوث فى علم الاقتصاد الإسلامى بجامعة الملك عبد العزيز فى جده . وشرح المؤلف كيف أن تحقيق الحد الأقصى لصالح المستهلك الواحد مرتبط بتحقيق الحد الأقصى لرخاء المجتمع وذلك فى إطار نظرية السلوك الاستهلاكي فى ظل علم الاقتصاد الإسلامى .

وقدم الدكتور فياض أحمد بحثه عن : « **المسؤولية الأخلاقية للعمل : المبادىء والمتضمنات الإسلامية** » . قال الدكتور فياض إن السلوك الأخلاق ضرورى كجزء لا يتجزأ من نظام الإسلام الاقتصادى ـ الاجتماعى .

وعرض الدكتور عبد العظيم إصلاحى بحثه عن « **مبدأ شاه ولى الله الدهلوى / عن الارتفاقات (مراحل التنمية الاجتماعية ـ الاقتصادية)** » .

وعند الدكتور إصلاحى أن « شاه ولى الله يقسم التنمية الاجتماعية ـ الاقتصادية للمجتمع الإنسانى إلى أربع مراحل للنمو » .

والبحث الأخير « **إسهام شاه ولي الله دهلوي في حجة الله البالغة ..** » قدمه السيد

شوكت علي خان . شرح السيد خان في بحثه أفكار شاه ولي الله في مسائل كالملكية الخاصة والإجراءات المادية والمالية التي تشكل النظام الاقتصادي الإسلامي .

وكان موضوع البحث فى الجلسة الثالثة التى انعقدت فى ذلك اليوم هو « **العمليات المصرفية الإسلامية : النظرية والتطبيق** » .

وقد رأس الجلسة الدكتور زهير حسن ، وعرضت على هذه الجلسة أربعة أبحاث .

كان البحث الأول « **الأعمال المصرفية الخاصة المجردة من الفائدة : الإطار المفاهيمي والتنفيذى فى باكستان** » ، قدمه السيد نافنيت مال بوروهيت ، الذى تناول بعض المشكلات العملية التى تواجه قطاع الأعمال المصرفية فى باكستان مثل معدل الأسعار القياسى . والضمان المسبق للعائد على ودائع الأجل والنسبة المنخفضة لاستثمارات **المشاركة والمضاربة** .

وعرض الدكتور شوقى إسماعيل شحاته بحثه « **المفاهيم والمبادىء الإسلامية كما تمارس فى المصارف الإسلامية : دراسة تحليلية** » . وشرح الدكتور شحاته فيه المفهوم الإسلامى للمال والقروض والأموال الائتمانية والمصارف الإسلامية .. إلخ .. وألقى الضوء على تفاصيل عملية لمصرف إسلامى بالنسبة إلى السيولة والربحية والمشاريع التنموية .

وقدم البروفسور ت . عبد الرحمن بحثه عن « **العوائق أمام تنفيذ المؤسسات المالية العاملة بغير الفائدة فى الهند** » . ويرى البروفسور عبد الرحمن أن الظروف الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والدينية فى الهند تختلف عن تلك السائدة فى البلدان الإسلامية الأخرى .. ومن هنا ، ينبغى أولا : إنشاء مؤسسات المشاركة والمضاربة الاستثمارية .

والبحث التالى « **الأعمال المصرفية فى ماليزيا : الأداء والدروس** » ، وضعه الدكتور محمد عارف ، أستاذ علم الاقتصاد التحليلى . جامعة الملايو ، كوالا لامبور ، ماليزيا ، وأكد فيه أن التجربة الماليزية قد أثبتت صلاحية الأعمال المصرفية الإسلامية ويرى أن المصارف الإسلامية الأجنبية يجب أن يسمح لها بممارسة نشاطها فى ماليزيا ، حتى يتسنى ظهور بيئة تنافسية صحية فى القطاع المحتكر حاليا للأعمال المصرفية الإسلامية .

وعقدت جلسة إستثنائية عن : « **أنشطة الاقتصاد الإسلامى فى الهند** » . وقد رأس الجلسة الدكتور ك . ج مونش بينما كان الدكتور طاهر بيج مقرراً لها .

وقد بدأ المناقشة السيد م . هـ . خاتختاى وأثراها السادة مقبول أ . سراج وأسرار أحمد وفيروز بوناوالا والبروفسور ت . عبد الرحمن والدكتور رحمة الله والقاضى إظهار الحق .

وقد أبرز المتحدثون الأنشطة الاقتصادية والمالية والتنموية للمؤسسات، المرتبطين بها . وقيل إن جمعية بيت النصر للائتمان التعاونى الحضرى فى بومباى والمؤسسات المثيلة لها تعمل فى ظل ظروف بالغة التكاليف الأمر الذى نجم عنه رسوم خدمية مطردة النمو . ولقد لقيت مشاريع هيئة الأمين المالية الإسلامية فى بنجالور لإسقاط مديونية قائدى عربات الرنكيشو المسلمين ترحيبا حاراً . وقد تكرر مثل هذا العمل من قبل صندوق المضاربة فى مدراس ولقد عمد مجلس عموم الهند للارتقاء بالاقتصاد الإسلامى فى بومباى إلى البدء فى مشروع شامل للنهوض بالأقلية المسلمة عن طريق مشاريع التمويل بلا فائدة للتعبئة المهنية والتدريب التقنى وصندوق الزكاة والخدمات الإرشادية والإعلامية .. إلخ . وقيل إن الصندوق الإسلامى فى نجيب آباد يواجه قيودا قانونية وإدارية .

الأثنين – ٢٤ يوليو/ تموز ١٩٨٩

لقد خصصت الجلسة الصباحية لليوم الأخير من الحلقة الدراسية لمناقشة تخصصية عن « **المشاكل الاقتصادية التى تواجهها الأقلية المسلمة فى الهند** » . وقد رأس الجلسة الدكتور أ. حسيب مدير عام المعهد الحضرى لتنمية الأعمال المصرفية فى بومباى ، وانتخب الدكتور منير عالم مقرراً لها .

وقد تضمنت قائمة المتحدثين البروفسور أ. م. خوسرو ، والبروفسور د. ب. جوبتا ، من المعهد الوطنى للأموال والسياسة العامة ، والدكتور أ. ق. ح شيخ ، مستشار وزارة التجارة بحكومة الولايات المتحدة ، والدكتور إقبال مهدى الأستاذ فى كلية بينوديكت ، بولاية كارولينا الجنوبية ، فى الولايات المتحدة الأمريكية ، والدكتور ك. ج. مونشى ، الأستاذ بجامعة جوجارات فى أحمد أباد ، والدكتور رحمة الله ، أمين عام ، مجلس عموم الهند للنهوض الاقتصادى للمسلمين فى بومباى ، والسيد م. هـ. خاتختاى ، رئيس مجموعة بيت النصر فى بومباى ، والدكتور محمد مزمّل ، إدارة علم الاقتصاد بجامعة لكناو ، لكناو .

ولقد انبثقت الملاحظات المهمة التالية أثناء المناقشات :

١ – إن حدوث البطالة بين المسلمين أعلى من المعدل الوطنى .

٢ – وإن نصيب المسلمين من الخدمات المركزية والمشاريع الصناعية وغيرها من الأنشطة الاقتصادية ضئيل بصورة يؤسف لها .

٣ – وبالنسبة إلى الأقلية المسلمة التى يسودها الفقر أصبح التغلب على ارتفاع تكاليف التعليم أمراً بالغ الصعوبة .

٤ – لم تتنوع وتتوسع أنشطة الأعمال والصناعة عند الأقلية المسلمة .

٥ – الملاحظ أن معدل الادخار والاستثمار

والإبداع التكنولوجي ضعيف بين الأقلية المسلمة .

٦ ـ وإن التمييز ضد المسلمين يجعلهم فى منأى عن المساواة فى المشاركة فى مسيرة الاقتصاد الوطنى .

وامتدت المناقشة لتشمل حلول المشاكل . واقترح الدكتور مونشى تحسين إدارة المؤسسات التربوية التى يديرها المسلمون . وأكد الدكتور جوبتا أنه ينبغى تحقيق التحسين فى كفاءة العمل وأوصى باتخاذ تحفظات للمسلمين فى التعليم والخدمات وتسهيلات ائتمانية أفضل لرجال الأعمال المسلمين . ونصح الدكتور رحمة الله بإدماج صندوق « ميلى » للتنمية لتصويب نمط المدخرات والاستثمارات للأقلية المسلمة . واقترح الدكتور شيخ الاستثمار فى مجال الطلبة المسلمين الأذكياء لكفالة التفوق . وأوصى أيضا بتكوين اتحاد لرجال الأعمال المسلمين وعلماء الاجتماع لإتاحة الإدارة والتدريب التقنى لرجال الأعمال المسلمين . واقترح الدكتور إقبال مهدى خلق حماس للدعوة بين المسلمين تعزيزاً للجهود الطوعية . وأشار الدكتور خاتختاى إلى الحاجة للتنسيق بين المؤسسات والمنظمات الإسلامية ورجال الفكر الإسلامى .

وتلا ذلك جلسة استثنائية عن مناقشة المشكلات الاقتصادية التى تواجهها الأقلية المسلمة فى الهند وقد رأس الجلسة البروفسور أ. م. خوسرو ، واختير الدكتور طفيل مقرراً لها .

وجرت مناقشة حيّة حول هذه المسألة ونصح البروفسور أ. م خوسرو بالاستفادة من مشاريع التنمية الريفية والحضرية الحكومية لإدماج جميع مجالس الوقف التنموية فى جميع الولايات وإقامة منظمة تكون بمثابة حلقة اتصال لملء الفجوة الإعلامية فيما يتعلق بالفرص .

وانتهت مداولات الحلقة الدراسية بأعمال الجلسة العامة . وقد رأس هذه الجلسة السيد محمد منظور أحمد ، المدير الإدارى لمجلس وقف البنجاب وهاريانا . وألقى الدكتور ج. ى. لاليوالا خطبة الوداع . وكان السيد ت. عبد الرحمن هو الذى اقترح القرار . وأزجى السيد أ. د. عجوان ، منظم الحلقة الشكر للمندوبين على جهودهم فى إنجاح الحلقة . ولقد استنارت الحلقة بالملاحظات القيمة التى أبداها كل من السيد محمد منظور أحمد ، رئيس الجلسة والدكتور ف. ر. فريدى المحافظ . وقد اختتمت الجلسة والحلقة باقتراع على الشكر من قبل البروفسور سانفا سينا سنخ ، نائب رئيس معهد الدراسات الموضوعية وقد تمت الموافقة على قرار من ثلاث عشرة نقطة . وفيما يلى توصيات الحلقة :

١ ـ قررت أنه ينبغى إتاحة المشاريع الحفزية ذات الطبيعة المالية للمسلمين . وتحقيقاً لهذا الغرض ينبغى توفير المعلومات والتدريب لنتمشى مع المتطلبات الإجرائية .

٢ ـ وقررت أنه ينبغي لمنظمات المسلمين الطوعية أن تحدد مجالات العمل والاستخدام والرخاء وأن تتعهد بتوفير التوجيه والإرشاد المهني والتدريب التقني على المستوى التقليدي وغير التقليدي .

٣ ـ وقررت تشجيع وتعزيز المؤسسات المالية التي لا تعمل بنظام الفائدة وذلك على المستويات المحلية .

٤ ـ وقررت وجوب إنشاء مؤسسة للزكاة واستخدام دخلها إجماعياً في ضوء القرآن الكريم والسنة .

٥ ـ وقررت أنه ينبغي أن يتولى معهد الدراسات الموضوعية إجراء دراسة استقصائية لمعرفة المشاكل والإمكانات .

٦ ـ وقررت أنه ينبغي اتخاذ الإجراءات لكي تكفل تخفيف أحكام التشريعات المالية لكي تحيل وضع المصارف متمشياً مع المؤسسات الإسلامية التي لا تعمل بنظام الفائدة .

٧ ـ أما بالنسبة إلى الأوقاف فقد تقرر مايلي :

أ) ينبغي أن تحظى ممتلكات الأوقاف بنفس الحماية المتاحة للدولة بموجب « قانون الممتلكات » ، وذلك لمنع الاعتداءات عليها . ويجب إعفاء ممتلكات الوقف من قانون الرقابة على الإيجارات وغيره من التشريعات كما هو الحال في ممتلكات الدولة .

ب) وينبغي إجراء دراسة استقصائية جديدة لممتلكات الوقف .

جـ) ويجب إنشاء مجلس لتنمية الأوقاف وتطوير معايير لتوزيع نفقاتها مع تخصيص جزء يسير لبرنامج الرعاية..

د) وينبغي تطوير إدارة كفؤة .

٨ ـ وقررت وجوب إدخال « علم الاقتصاد الإسلامي » و « تاريخ الفكر الإسلامي » على مستوى الجامعة وتشجيع البحث في علم الاقتصاد الإسلامي .

٩ ـ وقررت مايلي :

أ) إعداد دليل للأعمال ودليل آخر لرجال الصناعة المسلمين .

ب) ويجب إتاحة إدارة الأعمال لتشجيع ملكيات الأعمال الصغيرة تمكيناً لها من التسويق الكفء وإدارة تمويل الأعمال وتطويرها .

١٠ ـ قررت أن تتولى منظمات المسلمين الطوعية إدارة البرامج المتعلقة بتوفير التدريب التقني والعمل على تسهيل تكوين المهارات لزيادة إمكانيات تشغيل النابهين .

١١ ـ وقررت أنه يجب نشر الإحساس بالالتزام الاجتماعي في القطاعين العام والخاص لشراء السلع من مؤسسات الأعمال الصغيرة التي تمتلكها الأقلية المسلمة .

١٢ ـ وقررت أنه يجب إضفاء الوضع الدستوري على مجالس إدارة هيئات التنمية المالية الرسمية للأقليات ودعم مواردها .

١٣ ـ وقررت وجوب تشجيع البحث العملى لإيجاد الحل البديل للمشاكل الاقتصادية الحادة التى يعانى منها الجنس البشرى وذلك فى المنظور الإسلامى .



التقرير النهائي لندوة المستقبل الإسلامي

(بيان الجزائر)

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد ،

بدعوة من مركز دراسات المستقبل الإسلامي وبمساعدة من المعهد الوطنى للدراسات الإستراتيجية الشاملة بالجزائر ، انعقدت فى مدينة الجزائر خلال المدة من 9-12 شوال 1410 هـ الموافق 4-7 مايو 1990 م ندوة حول : قضايا المستقبل الإسلامى ، شارك فيها عدد من العلماء والقيادات الفكرية فى العالم العربى هم :

- الشيخ محمد الغزالى / مصر
- الدكتور يوسف القرضاوى / مصر
- الدكتور حسن الترابى / السودان
- الدكتور / محمد فتحى عثمان / مصر
- الأستاذ / مصطفى مشهور / مصر
- الدكتور / عبد الرازق قسوم / الجزائر
- الدكتور توفيق الشاوى / مصر
- الأستاذ منير شفيق / فلسطين
- الدكتور مهدى المنجرة / المغرب
- الشيخ راشد الغنوشى / تونس
- الدكتور برهان غليون / سوريا
- الأستاذ محفوظ نحناح / الجزائر
- الدكتور راشد المبارك / السعودية
- الدكتور محمد سليم العوا / مصر
- الأستاذ فهمى هويدى / مصر
- الدكتور أحمد التويجرى / السعودية
- الأستاذ عادل حسين / مصر
- الدكتور عبد المجيد النجار / تونس
- الدكتور توفيق القصير / السعودية
- الدكتور محمد عمارة / مصر
- المستشار طارق البشرى / مصر
- الأستاذ محمد بريش / المغرب
- الدكتور أحمد نوفل / الأردن
- الدكتور بشير نافع / فلسطين
- الأستاذ محمد الهاشمى الحامدى / تونس
- الأستاذ إبراهيم الوزير / اليمن
- الأستاذ محمد أحمد الرشيد / السعودية
- الدكتور أحمد عروة / الجزائر
- الدكتور مصطفى عشوى / الجزائر

ـ الأستاذ / عبد الله سليمان العوض / السودان
ـ الدكتور أبوالقاسم سعد الله / الجزائر
ـ الأستاذة شافية الصديق / الجزائر

وقد افتتحت الندوة بكلمات ألقاها كل من فضيلة الشيخ محمد الغزالى وفضيلة الدكتور يوسف القرضاوى وسعادة الدكتور محل العين جبايلى (المعهد الوطنى للدراسات الاستراتيجية الشاملة الجزائر) ، وسعادة الأستاذ محمد الهاشمى الحامدى مدير مركز دراسات المستقبل الإسلامى (لندن) .

وقد قدم إلى الندوة اثنان وعشرون بحثا شملت جملة من قضايا المستقبل الإسلامى وكانت البحوث المقدمة كما يلى :

ـ الدكتور المهدى المنجرة / دراسة المستقبل : الضرورة والعوائق والآفاق .

ـ الدكتور راشد المبارك/ « بين يدى الندوة : رؤية من الداخل » .

ـ الأستاذ محمد بريش / « حاجتنا إلى علوم المستقبل »

ـ الأستاذ فهمى هويدى/ « العالم الإسلامى : مكوناته وفعالياته فى مطلع القرن الحادى والعشرين » .

ـ الأستاذ محفوظ نحناح / « تحديات الثقافة العربية الإسلامية فى المغرب العربى »

الجلسة الثانية : 8.30-11.00 صباحا

ـ رئيس الجلسة : أ . منير شفيق .

ـ الأستاذ مصطفى مشهور / « وصايا جيل يودع الى جيل يستقبل على طريق الدعوة » .

ـ الدكتور عبد المجيد النجار « المقتضيات المنهجية لتطبيق الشريعة فى الواقع الإسلامى الراهن ».

الجلسة الثالثة : 5.00 - 7.30 مساءً

ـ رئيس الجلسة : د . حسن الترابى .

ـ الأستاذ منير شفيق « مستقبل القضية الفلسطينية ».

ـ الدكتور محمد فتحى عثمان / « تقويم التجربة الإسلامية السياسية المعاصرة »

الجلسة الرابعة : 8.00 - 9.15 مساء .

ـ رئيس الجلسة : د . عبدالرزاق قسوم .

ـ الدكتور يوسف القرضاوى / « أولويات الحركة الإسلامية فى المرحلة القادمة » .

الجلسة الأولى : 8.30 - 11.00 صباحا ـ الأحد 11 شوال 6 مايو.

ـ رئيس الجلسة : د . أحمد عروة .

ـ الدكتور محمد عمارة / « فقه الحركة الإسلامية المعاصرة ».

ـ الشيخ راشد الغنوشى / « مستقبل التيار الإسلامى ».

الجلسة الثانية : 11.30 صباحا ـ 2.00 مساء .

ـ رئيس الجلسة : السيدة آسيا بركاني .

- السيد عادل حسين .

الجلسة الثالثة : 5.00 - 7.30 صباحا .

- رئيس الجلسة : أ . مختار عزيز .

- الدكتور برهان غليون / « قضايا الحوار الثقافى فى الوطن العربى ».

- المستشار طارق البشرى « مستقبل الحوار بين الإسلاميين والعلمانيين فى العالم الإسلامى » .

الجلسة الرابعة : 8.00 - 9.15 مساء .

- رئيس الجلسة : أ . عبد الله سليمان العوض .

- الشيخ محمد الغزالى / « المسار الثقافى المستقبلى للأمة » .

- د . أحمد التويجرى / « فقه الاختلاف والمستقبل الإسلامى » .

الجلسة الأولى : . 8.30 - 11.00 صباحا . الاثنين 12 شوال / 7 مايو

- رئيس الجلسة : أ . محفوظ نحناح .

- الدكتور محمد سليم العوا / « التعددية السياسية من منظور اسلامى» .

- الدكتور حسن الترابى / « أولويات الحركة الاسلامية » .

الجلسة الثانية : 11.30 صباحا - 2.00 مساء .

- رئيس الجلسة : د . برهان غليون .

- الأستاذة شافية الصديق .

- الأستاذ محمد الهاشمى الحامدى / « ورقة المركز » .

الجلسة الختامية : 6.00 - 8.00 مساء .

- جلسة التوجهات : 4.30 - 5.00 مساء .

- « تلاوة بيان الندوة والتوجهات ».

- كلمة الضيوف : د . حسن الترابى .

- كلمة المعهد : د . محل العين جبايلى .

- كلمة المركز : أ . محمد الهاشمى الحامدى .

- الاختتام : الشيخ محمد الغزالى .

وقد تدارس المنتدون هذه البحوث خلال ثلاث عشرة جلسة . وكانت أهم التوجهات التى أفرزتها البحوث وما جرى حولها من مداولات مايلى :

1 - هناك حاجة ماسة إلى تعميق المفاهيم المستقبلية خاصة لدى القيادات العلمية والإدارية كما أن هناك حاجة ماسة إلى العناية بالدراسات المستقبلية وتطويرها ، فى المؤسسات العلمية فى المجتمعات الإسلامية ، ويغنى عن القول أن الدراسات المستقبلية الإسلامية لا يمكن أن تتم بصورتها المثلى إلا إذا تمت من خلال مراكز البحوث العلمية المتخصصة ، ولذلك فإن الحاجة ملحة إلى العناية بالبحث العلمى والباحثين المتخصصين وتوفير جميع الإمكانات والوسائل التى تضمن للبحث العلمى الإسلامى مكانته اللائقة ضمن النشاط العلمى العالمى .

2 - مستقبل الأمة الإسلامية مرهون إلى درجة كبيرة بمدى قدرة المسلمين من خلال مؤسساتهم وهيئاتهم وحركاتهم على جعل الإسلام المحور والمرتكز لوجودهم بكل جوانبه ، ومدى قدرتهم على إحياء قيم الإسلام الكبرى وبثها فى حياتهم بكل أوجهها .

3 - من أخطر ماتعانى منه كثير من المجتمعات الإسلامية ويهدد مستقبلها ، غياب العدالة وتفشى مظاهر الظلم والاستبداد السياسى والإدارى والإقتصادى . ولذلك فإن أهم وأول مطلب إسلامى هو إقامة العدل فى المجتمعات الإسلامية ومحاربة الظلم والاستبداد بكل أصنافهما وجميع مستوياتهما .

4 - من أهم مابنيت عليه الرسالة الإسلامية القيم والمثل الأخلاقية التى ينبغى أن تسود الحياة البشرية . ومن أهم ما أصيبت به البشرية هو غياب أو ضعف هذه القيم ، ولذلك فإن على أمة الاسلام إحياء هذه القيم فى مجتمعاتها والسعى لتأصيلها فى المجتمعات الإنسانية بكل ماهو متوافر لها من إمكانات ووسائل .

5 - إن حماية حرية الإنسان وصيانة الكرامة الإنسانية من أهم المطالب الشرعية ، ومن الشروط الكونية التى لا يمكن أن تستقيم الحياة البشرية بدونها ، وأن مستقبل البشر فى الشريعة الإسلامية مرهون بمدى قدرتها على تحقيق واجبها الشرعى فى صيانة كرامة الإنسان ورعاية حريته .

6 - إن من أهم ما تعانى منه الأمة ويعوق مسيرتها المستقبلية تخلفها فى معظم جوانب الحياة وعلى رأسها التخلف الفكرى . ولكى يكون المستقبل خيرا من الحاضر فإن على الأمة مواجهة هذا التخلف بجميع مستوياته الفكرية والمعرفية والسياسية والاقتصادية والصناعية والتقنية والاجتماعية .

7 - إن واقع المرأة المسلمة بوجه عام لا يزال دون ما يرتضيه الإسلام لها بكثير . وعلى المسلمين عامة والحركات الإسلامية بوجه خاص إعادة الاعتبار للمرأة المسلمة ورفع ما وقع عليها من مظالم بسبب الجهل وسوء الفهم للإسلام . والتيقن أن مستقبل أجيال الأمة مرهون بضمان ممارسة المرأة لدورها الكامل فى الحياة شقيقة للرجل وشريكا له فى الاستخلاف ومسؤولية عمارة الكون . والأمل معقود بأن تعى المرأة المسلمة دورها وتتحمل مسؤوليتها وتتصدى لكل أنواع التحديات التى تواجهها .

8 - إن الخطر الصهيونى على الأمة لا يقتصر على إقتطاع جزء غال من بلاد الإسلام ، وإنما يتعدى ذلك إلى تهديد الوجود العربى الإسلامى كله ، بل الإنسانية بوجه عام . وأنه أعظم تحدّ خارجى تواجهه الأمة فى حاضرها ومستقبلها ، ولن تتجاوزه إلا بالارتقاء بمستوى مواجهتها له وجعل هذه المواجهة

عقائدية وعلى مستوى الأمة كلها .

9 ـ إن من أعظم التحديات المعاصرة والمستقبلية التى تواجهها الأمة الهجرة اليهودية إلى فلسطين التى تشكل مرحلة متقدمة من التآمر على الأمة وحلقة جديدة من حلقات المخططات الاستعمارية للمنطقة الإسلامية بأسرها . ومن المؤسف أن رد الفعل العربى والإسلامى لم يتجاوز الشجب اللفظى والمواقف الشكلية المكرورة . وعلى جميع القيادات الفكرية والحركات الإسلامية توعية الشعوب الإسلامية بخطورة هذا الغزو ومدى تهديده لمستقبل الأمة ، وبذل كل إمكانياتها للتصدى له على جميع المستويات وبكل السبل .

10- هناك حاجة ماسة لأن تقف الأمة الإسلامية موقفا حازما تجاه ماتلاقيه المناطق والأقليات الإسلامية فى الغرب والشرق من اضطهاد ومصادرة للحريات وحرمان من الحقوق الإنسانية الأساسية ، وحرية ممارسة الشعائر وإعلان المعتقد . كما أن هناك حاجة إلى تضافر جهود المؤسسات الإعلامية فى العالم الإسلامى لفضح المؤامرات التى تحاك ضد هذه المناطق والأقليات وتعرية مواقف النفاق التى يقفها الغرب من قضاياهم .

11 - إن مايواجهه جنوب السودان من غزو لا يقتصر على تهديد السودان وحده وإنما يهدد الوجود العربى الإسلامى فى القارة الإفريقية كلها . وهو جزء من المخططات ضد الإسلام والأمة الإسلامية .

وعلى المسلمين شعوبا وحكومات أن يهبوا لمواجهة هذا الخطر الداهم والتحدى الكبير قبل أن يفوت الأوان .

12 - إن الوحدة الإسلامية مطلب مستقبلى للأمة ، وهى واجب يفرضه الإسلام ، ورصيد ضخم لن تتمكن الأمة من مواجهة مايكتنفها من أخطار إلا به ، وعلى الأمة بجميع فئاتها أن تجعله من أهم مرتكزات مشروعها الحضارى المستقبلى وإن العناية باللغة العربية والسعى لجعلها لغة العالم الإسلامى من جديد واجب مستقبلى لن تتحقق الوحدة الفكرية والثقافية ولن تتحدد الهوية الحضارية للأمة إلا به .

13 - إن من أهم واجبات المجتمعات الإسلامية والتيارات الإسلامية فيها بوجه خاص التصدى لمشاريع التغريب والعلمنة التى تواجهها معظم البلاد الإسلامية ، وتشكل تحديا حضاريا لمستقبلنا ، ومن أهم سبل مواجهتها تخليص مشاريع وخطط التنمية فى البلاد الإسلامية من كل أشكال التغريب والتبعية بجميع مستوياتها .

14 ـ إن التغيرات التى تشهدها الساحة الدولية ـ خاصة فى الكتلة الشرقية وأوربا الغربية ـ وماتنبئ به من تحولات فى مراكز القوى والتكتلات العالمية يوجب على المجتمعات الإسلامية والأنظمة الحاكمة فيها بوجه خاص إعادة النظر فى مواقفها والسعى الحثيث لمواجهة هذه التحولات سواء باستثمار ماتهيؤه من فرص وإمكانات جديدة ، أو بالاستعداد لما تبعته من أخطار جديدة .

15 - على الرغم من الإيمان الكامل بضرورة حماية البشرية من جميع أنواع الأسلحة الفتاكة التى تهدد مستقبل الإنسانية ، والإيمان الكامل بأن الإسلام دين سلام ورحمة للبشرية إلا أن الواقع العالمى وما يتوقع أن يحمله المستقبل من تحديات عسكرية للأمة الإسلامية يفرض على المجتمعات الإسلامية ، امتلاك مقومات الدفاع عن نفسها وحماية وجودها المهدد والواجب على الدول الإسلامية التعاون الوثيق فى هذا الجانب درءا لتكرار الجهود وتبديد الطاقات .

16 - إن الفجوة المتعاظمة فى المعارف والتقنيات الصناعية الحديثة بين المجتمعات الإسلامية والمجتمعات الصناعية وما تنبئ به التوقعات المستقبلية عن ذلك - خطر مستقبلى شديد لابد أن تتضافر جهود جميع فئات الأمة الرسمية وغير الرسمية لمواجهته بما يليق به من استعدادات وإمكانات . ولابد من استنبات التقنية فى المجتمعات الإسلامية وبناء استراتيجيات التنمية فى هذه المجالات على ذلك .

لا يمكن أن تحقق المجتمعات الإسلامية طموحاتها فى الحياة إلا بالتحرر الكامل من كل هيمنة أجنبية مهما كان نوعها ومهما كان مستواها ، وبدون هذا الاستقلال فلن يكون هناك مستقبل حقيقى للأمة .

17 - من أعظم مايهدد مستقبل الأمة الإسلامية هجرة العقول العلمية . والواجب على جميع الدول فى البلاد الإسلامية اتخاذ الأسباب وتهيئة الظروف التى تحول دون هذا النزيف لطاقات الأمة ، كما أن عليها العمل على استعادة مايمكن استعادته من العقول المهاجرة .

18 - إن هناك حاجة ماسة إلى العناية بفقه الاتحاد وفقه الاختلاف وتطويرهما ونشرهما فى جميع أوساط المجتمعات الإسلامية . كما أن هناك حاجة ماسة إلى فتح أبواب الحوار بين جميع الفئات سواء بين المسلمين بعضهم بعضا ، أو بين المسلمين وغيرهم ، وإن هذا الحوار ضرورة يفرضها الواقع ويتأثر بها المستقبل وهو قبل ذلك واجب شرعى ينبع من رسالة الإسلام وعدالته .

19 - إن هناك حاجة ماسة إلى تطوير العلاقة بين القوى الشعبية والأنظمة الحاكمة فى البلاد الإسلامية ، وإلى تطوير وسائل الحوار وأساليبه بينها ، ويتجاوز مرحلة التجاهل والتصادم والصراع التى لم يستفد ولن يستفيد منها إلا أعداء الأمة .

والله أكبر والعزة لله ولرسوله والمؤمنين .

✵ ✵ ✵



إن خريطة البحث العلمي المطلوب إنجازه لاستكمال البناء الفكرى والمعرفى الإسلامى ضخمة تنوء بعبئها المؤسسات فضلا عن الأفراد ، ومن المؤسف أن نرى كثيرا من الجهود الفردية والمؤسسية تتبدد فى إنتاج أدبيات عامة ـ فات أوانها ـ أو موضوعات مكررة لا تضيف جديدا ...

وقد دعا المعهد العالمى للفكر الإسلامى ـ إسهاماً منه فى ترشيد حركة البحث العلمى ـ بعض العلماء المختصين إلى اقتراح موضوعات ـ مما تمس حاجة الحركة العلمية الإسلامية إليه ـ تصلح لطلاب الماجستير والدكتوراه كى يختاروا من بينها موضوعات لأطروحاتهم .

وسننشر فى هذا الباب ـ دليل الأطروحات المقترحة ـ الذى استحدثناه لهذا الغرض نماذج مما يصل إلى المعهد من هذه المقترحات وييسر المعهد تقديم العون العلمى اللازم لمن يريد الاتجاه بأبحاثه هذه الوجهة البناءة ...

والموضوعات المنشورة فى هذا العدد هى من اقتراح أ . د . أحمد فؤاد باشا .



تصور مقترح لمجالات البحث في فلسفة العلوم برؤية إسلامية

أ . د . أحمد فؤاد باشا

- تمهيد
- معنى فلسفة العلوم
- استعراض الأدبيات المعاصرة فى مجال فلسفة العلم
- موضوعات مرشحة كأفكار لاطروحات جامعية
- خطط بحث موجزة لموضوعات على مستوى الماجستير (٦ موضوعات)
- خطة بحث موجزة لموضوع على مستوى الدكتوراه

تمهيد

انبثقت الفلسفة فى تفكير الانسان لتكون إحدى صور حبه الغامر للحكمة ومعيه الدؤب إلى كشف العلل البعيدة لظواهر الواقع من حوله . ونشأت العلوم الأخرى مع الفلسفة لتلبية حاجة الإنسان إلى الارتباط بهذا الواقع باعتباره موضوع النشاط الإنسانى اليومى ومصدر كل ضروريات الحياة البشرية . ومن مجموعة الخبرات والمعارف التى حصل عليها الإنسان عن عالمه الداخلى والخارجى استطاع أن يكون ثقافته التى تفرعت عنها أغصان الحضارة على مراحل تاريخية متعاقبة .

وفى البدء ، لم تكن هناك فوارق بين العلوم التى تقوم على الملاحظة والتجربة والعلوم التى تستند إلى النظر العقلى والتفكير المجرد . لكن ، بعد أن كثرت لدى الإنسان معلومات ومعارف عن موضوعات متنوعة ، استقل كل موضوع بمجاله تدريجيا متخذا صورة العلم ، وتميز كل فرع من فروع المعرفة البشرية باتجاه معرفى خاص له موضوعه ومنهجه وغايته . وعلى هذا النحو تبلورت مختلف العلوم الطبيعية والرياضية والإنسانية ، وتزايد الاهتمام بإعادة اكتشاف الفرد وصياغة قيم ومعايير إنسانية جديدة تحت وصاية العلم عند المرحلة التى يبلغها من تطوره . وانشغل الإنسان بقضايا تطبيق العلم وتقنيته لخدمة أغراضه ومصالحه الذاتية ، لدرجة أصبح معها البحث العلمى فى عصرنا سلاحا تنفق عليه الدول المتقدمة فى سعة ، وتعلق عليه الأمل فى حل مشكلاتها وبسط نفوذها

وأدى هذا الاتجاه العلمي إلى إعتبار العلم مؤسسة متعددة الفروع تخدم مصالح الدولة والأفراد كجزء لايتجزأ من أجهزة الإنتاج فى الصناعة والزراعة وشئون الحكم والإدارة ، كما أصبحت مناهجه وأفكاره هى الصورة السائدة للفكر والعمل فى زماننا ، بحيث لايوجد مجال من مجالات النشاط الإنسانى إلا ويحاول العلم تحسينه والإسراع بإيقاع حركته . ومن ثم أصبح مايسمى بالفلسفة العلمية وصفا عاما تولع بإطلاقه بعض الفلسفات على مذاهبها .

معنى فلسفة العلوم :

اهتم كل من العلماء والفلاسفة بالبحث فى تحليل لغة العلوم المختلفة لتكوين نظرة شاملة إلى الكون من خلال الربط بين سلوك الظواهر التى يتعامل معها الإنسان . وأصبحت « فلسفة العلوم » مبحثا متجددا بتجدد العلوم وتطورها ، يعنى بكل مايتصل بالعلم ولا يكون جزءا منه ، ويهدف إجمالا إلى فهم مكانة العلوم فى حياتنا ، وكيفية الانتقال به من خبرة الإنسان إلى معرفته عن العالم . بعبارة أخرى ، تعتبر « فلسفة العلوم » بمثابة اللغة الشارحة للغة العلم الموضوعية فى إطار القيم والمذاهب المادية أو الروحية السائدة . ومن ثم لايمكن تصور أن تكون هناك قائمة بمضوعات معينة ينبغى أن تدرج تحت عنوان « فلسفة العلوم المعاصرة » بحيث يكون الخروج عليها انحرافا عنها وجهلا بها ، فقد يصدق هذا على العلم نفسه ، ولكن ليست بالنسبة لفلسفته . وعلى هذا الأساس يمكن للمشتغلين بفلسفة العلم أن يطرقوا مجالات عديدة ، كأن يتناولوا تاريخه ولغته بالتحليل الموضوعى السليم ، أو يعكفوا على دراسة أسسه ومنهجه للتعرف على عوامل تقدمه أو تعثره ، أو يكرسوا جهودهم للإسهام فى صياغة نظرية متكاملة تأخذ فى الاعتبار كل جوانب العلم الأبستمولوجيـة والأنطولوجيـة والأكسيولوجية والسوسيولوجية وغيرها ، وتربط هذا كله بمنظور شامل يحدد للعلم مكانته الخاصة بين سائر الفاعليات الإنسانية .

وقد ترتب على هذا الفهم أن تعددت طرائق تناول موضوعات « فلسفة العلوم » بقدر تعدد المذاهب الفلسفية ووجهات النظر المطروحة فى ساحة الفكر المعاصر . ومهما يكن من أمر تعدد هذه الفلسفات والمذاهب ، فإن كلا منها يسعى إلى وضع فلسفة للعلوم كأساس لإيمان اجتماعى جديد يكون بمثابة دين إنسانى . وتلجأ إلى ذلك بأن تصوغ آراءها عادة فى « افتراضات » واسعة تعبر عن وجهات نظر فردية تحمل طابع أصحابها وتخضع لمواقف القلق والحيرة والشك فى كل ما يمليه العقل من خلال تأمله فى المشكلات التى يسعى إلى حلها . لكن هذه الفلسفات الوضعية تظل دائما عرضة لاستبدال الآراء الحاضرة بغيرها ، خصوصا وأنها تشجع أصحابها على أن يقفوا بين موضوعية العلم

وذاتية القيم ، مستقلين بمذهب خاص ، زاعمين أنهم اهتدوا إلى الحقيقة شاملة كاملة . وتتعـدد المدارس والمذاهب الفكرية ، ويتوزع الناس بينها ، ويعيشون أسرى لمعتقدات هى أقرب الى أن تكون نظرية اجتماعية لاترى فى الأديان عموما منهلا أو مصدر إلهام يهدى إلى الفكر السليم والسلوك السوى .

استعراض الأدبيات المعاصرة فى مجال « فلسفة العلم » :

وإذا نظرنا اليوم إلى ساحة الفكر العلمى والفلسفى فى عالمنا الإسلامى لوجدنا أن المشتغلين بموضوعات فلسفة العلم ليسوا بطبيعة الحال مخيرين إلا بين أمرين لاثالث لهما : بين أن ينزلقوا إلى ضياع المذاهب الفلسفية المتصارعة ويغرقوا فى مستنقعها مع الغارقين ، وبين أن يحاولوا صياغة فلسفة تخصصهم على أساس القيم والعقيدة . وفى كلا الأمرين ينشغل الكثيرون بالجرى لاهثين وراء الفلسفات الوضعية للمفاضلة بينها واختيار أنسبها فى رأيهم للتقليد أو للتطبيق بصورة عمياء ، بالرغم من أنهم أكثر الناس علما بتاريخ هذه الفلسفات الذى يشهد بأنها متعادية فيما بينها ومتاعبة مع مرور الوقت ، وغالبا ما تنهى بانتهاء أصحابها[1] .

وربما يعزى اعتناق الكثيرين لهذه النظريات الوضعية إلى عدم اطلاعهم على تراثنا الإسلامى ، فقد فتحوا عيونهم على فكر غربى ظنوا بأنه هو الفكر الإنسانى الذى لا فكر سواه ، وكانت أسماء الأعلام والمذاهب فى التراث الإسلامى لايجيئهم إلا أصداء مفككة متناثرة ، كالأشباح الغامضة يلمحها وهى طافية على سطر الكاتبين . وعندما استيقظ البعض بعد فوات أوانه ، طفق يزدرد تراث أبائه ازدراد العجلان كأنه سائح مر بمدينة باريس ، وليس بين يديه إلا يومان ، ولابد له خلالهما أن يريح ضميره بزيارة اللوفر فراح يعدو من غرفة إلى غرفة ، يلقى بالنظرات العجلى هنا وهناك ، ليكتمل له شىء من الزاد قبل الرحيل هكذا أخذوا يعبون صحائف التراث عباً سريعا ، والسؤال ملء سمعهم وبصرهم : كيف السبيل إلى فلسفة أو ثقافة موحدة متسقة يعيشها مثقف حتى فى عصرنا هذا ، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل فى نظرة واحدة ؟[2] .

وما إن وصلوا إلى هذا المنعطف الفكرى حتى بدأت حيرتهم بين التقليد والتجديد والأصالة والمعاصرة والمعقول واللامعقول . كما أصبحت كلمة « الاغتراب » تتردد اليوم على كل لسان ، ويستعان بها فى فهم الخصائص المميزة للعصر الحاضر[3] .

لكن أغلب هؤلاء الحيارى من المفكرين الذين مازالوا يتحسسون الخطى على الطريق الجديد لم يستطيعوا التخلص تماما من أثر النظريات التى انبهروا بها طلابا ، وقاموا بتدريسها والترويج لها بعد أن أصبحوا أساتذة وكتابا ونقادا ، فراحوا يبشرون بفلسفات إقليمية أو قومية تقوم على العلم

وتتنكر للدين ، وهذا بدوره تقليد أعمى وانسياق ساذج وراء البدع والأزمات ، ودوران أحمق حول تعذيب النفس . فإذا استعرضنا مثلا إنتاج الفلاسفة العرب لوجدناه - على غزارته - أصداء تردد أصوات القطاعات الكبيرة التي ينقسم إليها عالم الفلسفة اليوم فى أوربا وأمريكا ، أو قد نرى من ترك العصر وما فيه ، وارتد إلى ركن من التاريخ يلوذ به فى دراساته ، ويتجمد عنده فى إطار نظرات شراحه المباشرين ، دونما اعتبار لفارق العصر وتطاول الزمن . وعندما نصل بحديثنا الآن إلى محاولة رصد واستعراض الأدبيات المعاصرة التي تهتم بالرؤية الإسلامية لمجالات « فلسفة العلوم » فإننا وبكل الأسف لن نبتعد عن الحقيقة كثيرا إذا قررنا أننا نكاد لا نجد لها مكانا يذكر على خريطة المضمون المعرفي للمادة ، اللهم إلا بعض الاجتهادات الفردية المتناثرة التي تهتم بالتأريخ لتراث المسلمين (أو العرب) العلمى فى إطار الثقافة العلمية الإسلامية بصورة عامة[٤] .

أما باقي موضوعات « فلسفة العلوم » التي تعالج وتحلل لغة العلم وتاريخه ومنهجه ونظريته وكل ما يتعلق بمسيرته فيمكن القول بأنها ما زالت بكراً في انتظار من يتناولها بالدراسة الأكاديمية المتأنية من منظور إسلامي[٥] .

وإذا ما أردنا تصنيف تلك الأقلام الإسلامية التى اقتربت من التراث العلمى للحضارة الإسلامية فسوف نجد أن أغلب مفكرينا قد انشغلوا بقضية توصيف التراث تمهيدا لإعادة صياغته ومناقشته ، واعتبروا أن هذا هو المشروع الثقافي القومي الذى ينبغي أن يكرسوا جهودهم له . ولما كانت معرفتنا بهذا التراث قد بدأت من خلال ما قرأناه في أعمال المستشرقين والمؤرخين[٦] ، لذا نجد أن أغلب المفكرين الإسلاميين قد لجأوا تحت وهم « النزعة العلمية » إلى المنهج التاريخي أو منهج الأثر والتأثر ، من أجل الدفاع عن التراث أو التصدي بالنقاش لقضايا جدلية يضيع فيها الوقت والجهد ، والأفضل في رأينا أن يتبع المفكرون أيضاً منهج التحليل الفينومينولوجي المقارن الذي يقدم مستويات حديثة لمعالجة التراث في إطار القواعد الإسلامية السليمة ، دون أن نقحم على هذا التراث ما ليس له أو نهون من شأن ما فيه من ثغرات .

وربما يكون هناك من يقول بأن العلوم الطبيعية والتقنية التى تخضع للتجربة لاتمت إلى العقائد بصلة ، وأن الدعوة الى أسلمة العلوم الإنسانية والاجتماعية والفلسفية والاقتصادية ، وغيرها من العلوم التى تجوز فيها النظرة الذاتية ، لايكون لها معنى ولا جدوى إذا ما امتدت لتشمل العلوم الطبيعية والرياضية والتطبيقية والتقنية وباقى العلوم ذات اللغة الموضوعية . وفى هذا التضييق على إسلامية المعرفة خطأ كبير وتجزىء لمنطق التوحيد فى الفكر العلمى المعاصر . فعلوم الكون والحياة إسلامية

بطبيعتها لأن موضوعات البحث فيها هى كل ماخلق الله فى كتابه المنظور . ومما يبعث على المزيد من الأمل والتفاؤل أن الصحوة الإسلامية الحضارية المعاصرة تؤمن بدور العلم من حيث البنية والمنهج ، وتدعو كل عالم مسلم أن يسأل نفسه دائما عن علاقة الإسلام بما وصل إليه العلم فى مجال تخصصه . وإذا كان ماحدث فى الغرب من انزواء لعلوم الدين فى أركان الكنيسة يتعلق بالصراع بين الكنيسة والعلماء ، فإنه من الخطأ أن يسود الاعتقاد بأن الانفصال بين العلم والدين شرط من شروط قيام الحضارة ، وأن العلم بفروعه المتعددة لايمكن إلا أن يكون علمانيا . لقد أدى بنا هذا الاعتقاد الخاطىء إلى حالة من الركود العلمى والفكرى شلت فى ظلها كل مقومات الابتكار والإبداع فى مختلف مجالات الحياة . ولم يعد أمامنا الآن سوى الأخذ بالمنهج الإسلامى الذى سبق لأسلافنا أن صنعوا به حضارة تزهو على كل الحضارات ، فسوف يظل هو الأقدر على تهيئة الإنسان لاستيعاب كل ما تسفر عنه حضارة التكنولوجيا المعاصرة فى المستقبل القريب والبعيد . ومن المؤكد أن هذا التحول الحضارى المنشود سيكون له الأثر فى تصحيح وجهة العلوم لدى عقلاء الغرب ومفكريه ، فقد سبق للإسلام أن أنقذ امبراطوريات كبرى متهافتة من الفناء فى القرن السابع الميلادى ، وبمقدوره اليوم أن يأتى بحلول لهذا القلق الذى تعانى منه حضارة القرن العشرين ، وصدق الله العظيم حيث يقول : « وأن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل بتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون » (سورة الأنعام : ١٥٣) .

موضوعات مرشحة كأفكار لأطروحات جامعية :

من المعروف أن باحثا واحدا لا يستطيع أن يتناول جميع القضايا والمشكلات التى تطرح فى موضوع ما للبحث الأكاديمى ، كما يستحيل أن تكون تفسيراته جامعة مانعة ، وتكون آراءه هى نهاية المطاف فى هذا الموضوع أو ذاك . لهذا نرى أن الموضوع الواحد لن يقتل بحثا - كما يقولون - إلا إذا تناوله أكبر عدد ممكن من الباحثين بمداخل متنوعة . وينتج من التلاقح المستمر بين نتاجات الباحثين وخبراتهم أن يتبلور الفكر العلمى السليم الذى يثرى نهضتنا الإسلامية المنشودة .

من ناحية أخرى ، يجب التأكيد على ألا يكون الهدف فى كل هذه الدراسات هو تقديم أطروحات تراثية متحفية تعيش منزوية مع الماضى ولا تخطو بنا إلى الحاضر والمستقبل ، بل يجب أن تسهم فى القضاء على معوقات التقدم العلمى والازدهار الحضارى .

وفيما يتعلق بمعالجة الأقلام الاسلامية لموضوعات « فلسفة العلوم » فإننا نقترح أن تسير فى اتجاهين متوازيين هما :-

أولا :

أطروحات على مستوى درجة الماجستير لمعالجة موضوعات جزئية بطرائق متنوعة تخدم مساحات أكبر فى مجالات « فلسفة العلوم » مثل :-

(أ) المنهج العلمى فى التراث الإسلامى :

حيث يطرح عدد من الموضوعات التى يعنى كل منها أكثر من غيره بأحد أو بعض جوانب المنهج العلمى فى التراث الإسلامى مثل :-

١ - تصنيف العلوم ومنهجية الفكر العلمى فى التراث الإسلامى .

٢ - توصيف المنهج العلمى فى التراث الإسلامى .

٣ - فلسفة العلوم الطبيعية والرياضية والتطبيقية فى التراث الإسلامى (فيزياء - كيمياء - رياضيات - طب - زراعة ... الخ) .

٤ - الاتجاه العلمى عند علماء الحضارة الإسلامية (إعادة تقييم ما كتب عن المشهورين والاهتمام الخاص بالعلماء المغمورين) .

(ب) تاريخ العلم والحضارة :

٥ - تنقية التاريخ العلمى للحضارة الإسلامية من مزاعم المستشرقين والمؤرخين .

٦ - سبق علماء المسلمين إلى وضع أصول نظريات علمية حديثة ومعاصرة (فى الفيزيـاء ، الكيميـاء ، الجبر ، الهندسة ، الطب ، الفلك ..الخ) .

٧ - التصور الإسلامى للنظريات العلمية المعاصرة التى أثرت فى اتجاهات الفكر المعاصر واستكشاف آفاقها المستقبلية .

(جـ) موضوعات تعالج إسلاميا فى أطر علوم أخرى :

٨ - أبستمولوجيا العلم فى مراحله التاريخية المختلفة من منظور إسلامى .

٩ - أ[illegible]لوجيا العلم فى دراسة تحليلية مقارنة من منظور إسلامى .

١٠ - التحليل السيكولوجى للكشوف العلمية المتميزة فى إطار علم النفس الإسلامى .

١١ - سيوسيولوجيا العلم فى إطار علم الاجتماع الإسلامى .

١٢ - آيات الجمال فى القرآن والكون والحياة وأثرها فى إيقاظ ملكات الإبداع العلمى (نحو أسلمة علم الجمال) .

ثانيا :

الاستفادة من الدراسات الجزئية فى الموضوعات السابقة على المدى الطويل - بعد معالجتها إسلاميا من مختلف الجوانب - فى صياغة نظريات إسلامية كلية متكاملة للموضوعات الرئيسية فى مجال فلسفة العلوم ، والأفضل فى رأينا ألا تنتظر محاولات صياغة هذه النظريات لحين إتمام الدراسات الجزئية المعاونة ، بل يجب البدء فى تناولها كأطروحات على مستوى الدكتوراه ، ويكون البحث فيها متواصلا

بتواصل الأجيال ، ومواكبا لكل ما يستجد فى ساحة الفكر العلمى والتقنى والفلسفى . ويمكن تحديد موضوعات هذه النظريات فى العناوين التالية :

١٣ - إسلامية المعرفة العلمية ودورها فى إزكاء الصحوة الإسلامية المعاصرة .

١٤ - نظرية العلم الإسلامية ودورها فى تطوير المعرفة العلمية والتقنية .

١٥ - أسلمة نظرية الجمال .

والحق أن الجدّة والأصالة فى أى بحث تعتمدان فى الأساس على ثقافة الباحث الواسعة ومعالجته العلمية المتعمقة واطلاعه على أكبر عدد ممكن من المراجع التراثية والمعاصرة ذات الصلة بموضوع الدراسة ، لكننا سوف نعرض فيما يلى خطط بحث موجزة لعدد من الموضوعات السابقة ، مع الإشارة إلى بعض المصادر الرئيسية المباشرة التى تفتح الباب أمام الباحث وتضع قدمه على أول الطريق .

خطط بحث موجزة
لموضوعات على مستوى الماجستير

الموضوع الأول :
تصنيف العلوم ومنهجية الفكر العلمى فى التراث الإسلامى

خطط البحث :

القيام بمسح شامل لأكبر عدد ممكن من كتب التراث العلمى للحضارة الإسلامية بهدف التعرف على مدى منهجية الفكر العلمى فى هذا التراث من خلال التركيز على موضوع تصنيف العلوم الذى يفتقر كثيراً إلى اهتمام الباحثين . ويمكن القول أن يتم ذلك بصورة عامة على المنوال التالى :ع

١- (أ) تحديد الخصائص التى ارتضاها فلاسفة العلم مقياسا للتميز بين العلم و« اللاعلم » (مثل الموضوعية والمنهجية ودقة صياغة المفاهيم العلمية ، وغيرها) ، مع بيان أن المفهوم الإسلامى للعلم - بشقيه الظاهر والغيبى - يُعتبر أوسع وأشمل من المفهوم الشائع لدى فلاسفة العلم على اختلاف مذاهبهم . ويكون الهدف من هذه الخطوة هو تنقية كتب التراث تباعاً من كل حشو لا يرقى إلى مستوى العلم .

(ب) تحديد معنى تصنيف العلوم من حيث تقسيمها حسب موضوعها وتفريعها وتجميع ما يشترك منها فى الموضوع والمنهج وربطها فى إطار كلى ، مع التأكيد على أن تصنيف العلوم فى أى مرحلة من التاريخ البشرى يكون تصنيفا مؤقتا بطبيعة الحال ، إلا أن الحاجة إليه تبقى دائماً ملحة لأنه يضفى دقة على المصطلحات الفنية فى العلوم .

٢ - استقصاء وتحليل جهود علماء المسلمين (من أمثل الكندى والخوارزمى والفارابى وابن خلدون وغيرهم) فى تصنيف العلوم استناداً إلى المفهوم الإسلامى للعلم القائم على وحدة العقل الإنسانى وتضافر جميع ملكاته من أجل تحصيل المعارف وتطويرها والاستفادة منها .

٣ - توصيف الخصائص المميزة لتصانيف علماء المسلمين ، ثم وضعها فى دراسة تحليلية مقارنة مع تصانيف من سبقوهم من علماء اليونان والإسكندرية وتصنيف المحدثين بعدهم من أمثال فرنسيس بيكون ورينيه ديكارت وأوجست كونت وأصحاب دائرة المعارف وغيرهم .

٤ - محاولة الخروج بتصور إسلامى لتصنيف العلوم المعاصرة .

الموضوع الثانى :
فلسفة العلم والتقنية فى التراث الإسلامى .

خطة البحث :

تعاد قراءة أكبر عدد ممكن من كتب التراث العلمى للحضارة الإسلامية بهدف تقديم رؤية معاصرة لخصائص المعرفة العلمية فى هذه المرحلة الهامة من تاريخ العلم والحضارة وتحديد المعالم الأساسية لمناهج البحث العلمى المستخدمة فى تحصيل هذه المعرفة وتحقيق الاستفادة الكاملة منها لصالح المجتمع الإنسانى ، ويمكن أن يتم هذا بصورة عامة فى إطار الخطوات الآتية :-

١ - الاستهداء بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة لتحديد المقصود بكل من « العلم » و« التقنية » مع التأكيد على إدراك علماء المسلمين لحقيقة أن تعلم الفنون والعلوم التى تقوم بها الصناعات ، والتى لاغنى للناس عنها ، فرض كفائى يأثم الكل لإهماله .

٢ - وضع تصنيف لعلوم الحضارة الإسلامية من منظور معاصر ، ويفرق بين العلم النظرى والعلم التطبيقى والعلم التقنى من حيث الموضوع والمنهج والجدوى ، مع الحفاظ على الإطار الإسلامى للمفاهيم العلمية واستبعاد ما لايتفق منها مع ا لمبادىء الإسلامية .

٣ - الإسهاب فى وصف وتحليل سمات العقلية الإسلامية بعد أن زودها الإسلام بكل مقومات الإبداع العلمى وهيأها لاستيعاب أبعاد النظرة الشاملة لحقائق الوجود والفكر ، مع الاستشهاد بنصوص واضحة من كتب التراث المتنوعة زمانا ومكانا ، ولإيضاح منهجية الفكر العلمى فى البحث والتأليف على حد سواء .

٤ - إبراز الجانب القيمى لكل من العلم والتقنية ومدى انعكاس ذلك على ازدهار حضارة المسلمين ، مع المقارنة التحليلية والمتعمقة بآثار هذا الجانب القيمى فى حضارة العصر المادية .

الموضوع الثالث :
توصيف الخصائص المميزة للمنهج العلمى فى التراث الإسلامى .

خطة البحث :

قراءة نماذج متنوعة فى الزمان والمكان من عيون التراث العلمى بأسلوب العصر ولغته ومصطلحاته ، وبما يتفق مع المسميات الجديدة التى يتدوالها المشتغلون بفلسفة العلم ، وذلك بغرض توصيف أسس وخطوات وأهداف مناهج البحث التى اتبعها علماء الحضارة الإسلامية . ويمكن إجراء هذه الدراسات فى إطار الخطوات العامة التالية :-

١ - تحديد الخطوات الأساسية لكل من المنهج الاستقرائى والمنهج الاستنباطى كما يفهمه فلاسفة العلم المعاصرون .

٢ - البحث عن نماذج واضحة من كتب التراث فى مجال العلوم الطبيعية (فيزياء ، كيمياء ، طب ، فلك ، ..الخ) واستخراج ما يتفق مع المسميات الجديدة لأنواع الملاحظة والتجربة والفرض العلمى كخطوات أساسية فى المنهج الاستقرائى ، مع إيضاح أدوات تحصيل المعرفة العلمية فى هذه العلوم التجريبية .

٣ - البحث عن نماذج واضحة من كتب التراث فى مجال الرياضيات واستخراج ما يتفق مع المصطلحات الجديدة لمبادىء المنهج الاستنباطى (البديهيات - المصادرات - التعريفات - النظريات - النسق الرياضى) .

٤ - تأكيد إسلامية المنهج العلمى الذى اتبعه علماء الحضارة الإسلامية فى التفكير والبحث والتأليف ، مما يضفى عليه كل مقومات تحصيل المعرفة العلمية السليمة وتميزه عن مناهج البحث عند القدماء والمحدثين .

* * *

الموضوع الرابع :
الاتجاه العلمى والفلسفى عند علماء المسلمين (الحسن بن أحمد الهمدانى) .

خطة البحث :

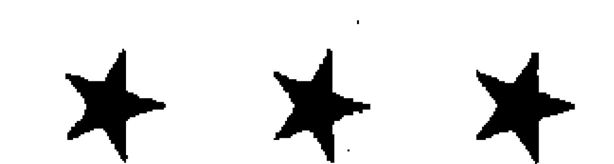
تقييم أعمال الحضارة الإسلامية بلغة، معاصرة مع تركيز الاهتمام على العلماء المغمورين الذين تأخر اكتشاف أو تحقيق مخطوطاتهم العلمية والفلسفية من أمثال أبى الحسن بن أحمد الهمدانى الملقب بلسان اليمن ، والذى تخصه هذه الدراسة على سبيل المثال ، ويمكن إجراؤها على النحو التالى :-

١ - محاولة صياغة ترجمة متكاملة للهمدانى وتقييم مسار حياته من خلال التعرف على ظروف عصره واستعراض ما عرف من مؤلفاته باعتباره من أكثر علماء المسلمين موسوعية .

٢ - التركيز على ملامح الأسلوب العلمى الذى اتبعه الهمدانى بحثا وتأليفا ، والتأكيد على إداركه الواعى لأصول المنهج الاسلامى .

٣ - استخلاص النتائج والنظريات العلمية التى تعرض لها الهمدانى وتتبع نمو مفاهيمها العلمية وتأثيرها فى حركة تطور العلم (الكيمياء - الفيزياء - الفلك - الجيولوجيا - الجغرافيا) .

٤ - حصر الدراسات التى أجريت عن الهمدانى ومحاولة إعادة صياغة كتبه العلمية بلغة معاصرة ، لإبراز أهميتها فى تاريخ العلوم وما لها من فوائد تربوية للمناقشة الاسلامية .



الموضوع الخامس :
تنقية التاريخ العلمى للحضارة الإسلامية من مزاعم المستشرقين والمؤرخين .

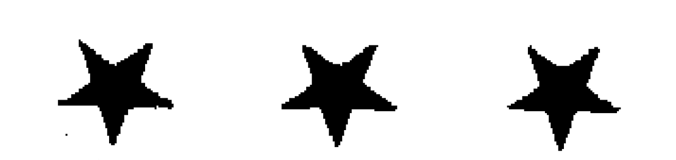
خطة البحث :

إعادة صياغة التاريخ العلمى للحضارة الإسلامية وحصر الإسهامات الفعلية لعلماء المسلمين فى مختلف فروع المعرفة مع تتبع نمو هذه الإسهامات وكشف حالات الغش الفكرى والقرصنة العلمية من قبل بعض المؤرخين والنقلة والمستشرقين ، بهدف تصحيح تاريخ العلم والحضارة من جهة ، ووضع حد لما كثر فى الأدبيات المعاصرة من تكرار وتهويل وبلبلة من ناحية أخرى . ويمكن أن يتم هذا تباعاً فى ضوء مايلى :—

١ — حصر ادعاءات النقلة والمؤرخين والمستشرقين على اختلاف مذاهبهم وجنسياتهم وتصنيف هذه المزاعم وتحليل أسبابها والغرض من ورائها .

٢ — حصر ردود الفعل تجاه هذه المزاعم فى المؤلفات الإسلامية وتصنيف هذه الردود والوقوف على درجات قوتها أو ضعفها .

٣ — محاولة الخروج بتوصيات محددة عن سبق علماء المسلمين فى مختلف العلوم لتكون جزءا أساسيا من خطط أسلمة دراسة العلوم المدرسية فى العالم العربى والإسلامى .



الموضوع السادس :
آيات الجمال فى القرآن والكون وأثرها فى إيقاظ ملكات الإبداع العلمى (نحو صياغة إسلامية لنظرية الجمال) .

خطة البحث :

أسفرت التجربة الجمالية للإنسان عن تكوين الكثير من المفاهيم والأفكار الجمالية التى حددت الإطار العام لما يسمى بعلم الجمال ، ويمكن الإسهام فى صياغة إسلامية لنظرية الجمال بإجراء هذه الدراسة على النحو التالى :-

١ - تتبع نمو المفاهيم الجمالية تاريخيا وتعدد اتجاهاتها ونزعاتها المادية والمثالية والعلمانية عبر العصور القديمة والمتوسطة والحديثة ، ثم الوصول بها إلى المذاهب الفلسفية والفنية المعاصرة ، ويفضل أن يتم هذا السرد التاريخى من وجهة نظر علمية ترتبط بالحقيقة الموضوعية والعقيدة الدينية .

٢ - محاولة الاستشهاد بأكبر عدد من الآيات القرآنية الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة التى لها مدلول جمالى مع الرجوع إلى الشروح والتفاسير المختلفة لتأكيد حرص الإسلام على الارتقاء بالجمال كقيمة يستشعرها الإنسان من خلال تعامله مع كل ماهو جميل فى هذا الكون سواء كان مظهرا من المظاهر الكونية ، أو كان عملا من إبداعه فى مختلف مجالات الفنون والآداب والعلوم والصناعات .

٣ - استعراض نماذج وأشكال وصور توضح أن إحساس الإنسان بالجمال ماهو إلا استجابة طبيعية للعلاقات المتوافقة والمتوازنة بين الأجزاء والظواهر التى يقع عليها بصره فى جنبات هذا الكون الفسيح الذى خلقه الله سبحانه وتعالى على أعلى درجة من الترتيب والنظام والجمال .

٤ - البحث فى تاريخ العلوم وسير العلماء عن كل ما يؤكد حقيقة أن تذوق الجمال يشكل الخطوة الأولى فى فن البحث العلمى بوصفه طريقا رئيسيا للمعرفة العلمية بشقيها النظرى والتقنى .

خطة بحث موجزة لموضوع على مستوى الدكتوراة

نظرية العلم الإسلامية وأثرها فى تطوير المعرفة العلمية والتقنية .

خطة البحث :

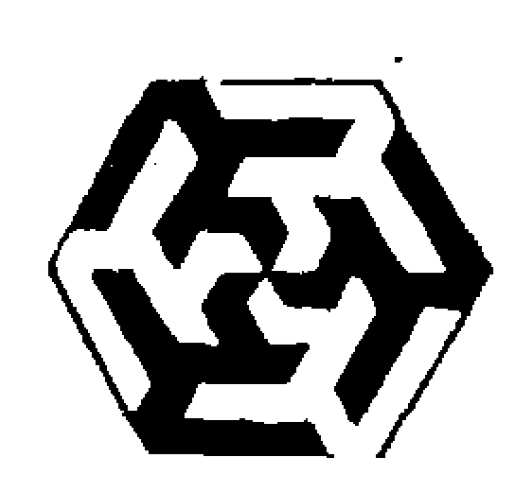
يمكن الاسترشاد بالمبادىء الإسلامية والاستعانة بالكتب التراثية والمعاصرة فى صياغة نظرية إسلامية عامة للعلم تواكب حركة التقدم العلمى والتقنى ، وتبطل بقيامها كل النظريات الفلسفية المطروحة فى ساحة الفكر العلمى المعاصر . ونرى أن تكون هذه الصياغة كمايلى :-

١ - الاستهداء بالمصادر الإسلامية من القرآن والسنة والشريعة لتحديد معانى محددة لكل من « العلم » و« العالم » والتقنية و« المنهج » و« النظرية العلمية » و« الحقيقة العلمية » ، على أساس أن جميع الظواهر التى يتناولها الإنسان بالبحث هى محتوى هذا الكون الذى خلقه الله سبحانه وتعالى على أعلى درجة من الترتيب والنظام والجمال ، وأن الإسلام قد حرر الإنسان وأطلق تفكيره لمعرفة الكون والحياة .

٢ - الانطلاق فى جميع عمليات التفكير العلمى من مسلمتى التوحيد الإسلامي والنظام الكونى وربطهما باطراد الظواهر الطبيعية وعليتها ، وبيان أثر ذلك فى تحقيق الاطمئنان والثقة اللازمين لمواصلة البحث والتأمل .

٣ - صياغة أدوات وعناصر كل من المنهج الاستقرائى والمنهج الاستنباطى والمنهج الفرضى - الاستنباطى المعاصر فى إطار من التصور الإسلامى ، مع بيان شمولية هذا المنهج الإسلامى وعدم مقدرة المحدثين على استيعاب كل جوانبه وأبعاده .

٤ - الاستشهاد بنماذج علمية متنوعة من كل العصور للتدليل على أن إسلامية المنهج العلمى حقيقة منطقية وضرورة حتمية لكل مقومات الإبداع العلمى والتقدم الحضارى .



الهوامش

١- يصعب هنا حصر جميع الأدبيات الحديثة والمعاصرة في مختلف مجالات فلسفة العلوم ، ولكن يكفي أن نذكر من الترجمات والمؤلفات العربية على سبيل المثال :-

- برتراند رسل ، الفلسفة بنظرة علمية ، ترجمة د . زكي نجيب محمود ، القاهرة ١٩٦٥ .
- بول موى ، المنطق وفلسفة العلوم ، ترجمة د . فؤاد زكريا ، القاهرة ١٩٧٢ .
- جورج لندبرج ، هل ينقذنا العلم ، ترجمة د . أمين الشريف ، بيروت ١٩٦٣ .
- جون كيمني ، الفيلسوف والعلم ، ترجمة د . أمين الشريف ، بيروت ١٩٦٥ .
- رينيه ديبوا ، رؤى العقل ، ترجمة فؤاد صروف ، بيروت ١٩٦٢ .
- د . زكي نجيب محمود ، المنطق الوضعي ، القاهرة ١٩٧٢ .
- غازي أبو شقرا ، العلوم المتكاملة ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ١٩٧٧ .
- فؤاد زكريا ، الإنسان والحضارة في العصر الصناعي ، القاهرة ١٩٥٧ .
- فيرنر هايزنبرج ، المشاكل الفلسفية للعلوم النووية ، القاهرة ١٩٧٢ .
- أينشتين وأنفلد ، تطور علم الطبيعة ، القاهرة ١٩٥٩ .
- د . عبد الرحمن بدوى ، مناهج البحث في العلوم ، القاهرة ١٩٦٥ .
- جورج سارتون ، تاريخ العلم ، القاهرة ١٩٦١ .
- سوليفان ، تاريخ العلم ، القاهرة ١٩٤٦ .
- د . صلاح قنصوه ، فلسفة العلم ، دار الثقافة للطباعة والنشر ١٩٨١ .

كما نذكر من المؤلفات الأجنبية على سبيل المثال :-

- Conant, J ., On Understanding of Science, London 1947 .
- Hull, w., History and Philosophy of Science, London 1956 .
- Hanson, N.R., Patterns of Discovery, Cambridge, 1958 .
- Bronowski,J., Science and Human Values, London, 1972 .
- Hemple, C., Philosophy of Natural Science, London, 1966 .
- Kuhn, T., The Structure of Scientific Revolutions, Chicago, 1970 .
- Popper,K.R., Objective Knowledge, Oxford 1972 .

٢ - د . زكي نجيب محمود ، تجديد الفكر العربي ، دار الشروق ١٩٨٢ .

٣ - د . محمود رجب ، الاغتراب سيرة مصطلح ، دار المعارف ١٩٨٦ .

٤ - قدري حافظ طوقان ، العلوم عند العرب ، القاهرة ١٩٦٠ .
عمر فروخ ، تاريخ العلوم عند العرب ، بيروت ١٩٧٧ .
عبد الحليم منتصر ، تاريخ العلم ودور العلماء العرب في تقدمه ، القاهرة ١٩٨٠ .
د . أحمد فؤاد باشا ، التراث العلمي للحضارة الإسلامية ومكانته في تاريخ العلم والحضارة ، القاهرة ١٩٨٣ .

٥ - وحيد الدين ، الإسلام يتحدى ، القاهرة ١٩٧٧ .
عباس محمود العقاد ، التفكير فريضة إسلامية ، القاهرة ١٩٧٢ .
د . جلال محمد موسى ، منهج البحث العلمي عند العرب ، بيروت ١٩٧٢ .
د . يحيى هاشم حسن ، الإسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة ، دار المعارف ١٩٨٤ .
د . أحمد فؤاد باشا ، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية ، القاهرة ١٩٨٤ .
عبد الحليم الجندي ، القرآن والمنهج العلمي المعاصر ، دار المعارف ١٩٨٤ .
د . مصطفى حلمي ، مناهج البحث في العلوم الإسلامية ، مكتب الزهراء ١٩٨٤ .
د . محمد السيد الجليند ، نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان ، القاهرة ١٩٨٦ .

وهنا تجدر الإشارة إلى إسهامات الكتاب الإسلاميين في مجال فلسفة العلوم والتقنية وتاريخ العلم والحضارة فقد أخذت

تزداد في الأعوام الأخيرة لمواكبة الدعوة الخاصة بإسلامية المعرفة وأسلمة العلوم .

٦ـ سيديو ، خلاصة تاريخ العرب العام ، ترجمة علي مبارك ، القاهرة ١٣٠٩ هـ
أدم متز ، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري ، القاهرة ١٩٤٠ .
الدوميلي ، العلم عند العرب وأثره في تطور العلم العالمي ، القاهرة ١٩٦٢ .
غوستاف لوبون ، حضارة العرب ، ترجمة عادل زعيتر ، القاهرة ١٩٦٤ .
سيجريد هونكه ، شمس العرب تسطع على الغرب ، ترجمة أنيس فريحة ، بيروت ١٩٦١ .
سارطون ، الثقافة الغربية في رعاية الشرق الأوسط ، ترجمة عمر فروخ ، بيروت ، ١٩٥٢ .

المراجع

بعض المراجع للموضوع الأول من الموضوعات التي على مستوى الماجستير :
- رسالة ترتيب كتب أرسطوطاليس للكندي .
- إحصاء العلوم للفارابي .
- المنطق وفلسفة العلوم ، بول موى .
- مفاتيح العلوم للخوارزمي .
- المقدمة لابن خلدون .
- الإحياء والمنقذ للغزالي .

بعض المراجع للموضوع الثاني منها :
كتب التراث في الرياضيات والفيزياء والكيمياء والحيوان والنبات والطب والزراعة والهندسة والجيولوجيا والعمارة والري والملاحة وغيرها ، مثل :-
- الجبر والمقابلة للخوارزمي .
- المناظر لابن الهيثم .
- موجز القانون لابن النفيس .
- كتاب الفوائد في أصول علم البحر والقواعد .
- كتاب النبات للدينوري وكتاب الحيوان للجاحظ .
- فلسفة العلوم بنظرة إسلامية د . أحمد فؤاد باشا ، القاهرة ١٩٨٤ م .
- نظرية المنطق بين فلاسفة الإسلام واليونان د . محمد السيد الجليند ١٩٨٦ م .
- مراجع أخرى معاصرة في فلسفة العلوم (انظر حواشي المقدمة) .

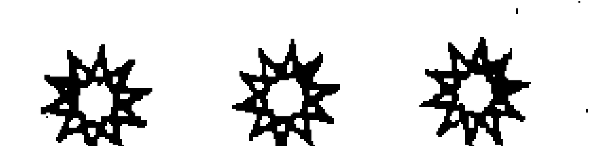
بعض المراجع للموضوع الثالث منها :
- المناظر لابن الهيثم .
- الشفاء لابن سينا .
- صور الكواكب الثابتة والأربعين للصوفي .
- الجبر والمقابلة للخوارزمي .
- خلاصة الحساب لبهاء الدين العاملي .
- مراجع معاصرة بعضها في حواشي المقدمة .
- خصائص المنهج العلمي في التراث الإسلامي ، د . أحمد فؤاد باشا ، دراسة مقارنة منشورة بمجلة الأزهر ، أجزاء ١٤٠٨ هـ .

بعض المراجع للموضوع الرابع منها :
- الإكليل للهمدانى .
- صفة جزيرة العرب للهمدانى .
- كتاب الجوهرتين العتيقتين للهمدانى .
- سرائر الحكمة للهمدانى .
- القوى للهمدانى .
- أزياج الهمدانى .
- أعمال ندوة الهمدانى الدولية المنعقدة بجامعة صنعاء عام ١٩٨١ م .
- التراث العلمى للحضارة الإسلامية ، للدكتور / أحمد فؤاد باشا ١٩٨٤ م .

بعض المراجع للموضوع الخامس منها :
- مقدمة ابن خلدون .
- مناهج العلماء المسلمين فى البحث العلمى ، روزنتال .
- انتقال علوم الإغريق إلى العرب ، دى لاسى أوليرى .
- كتاب علم الشرق وتاريخ العمران ، المستشرق جويدى .
- حضارة العرب تسطع على الغرب ، سيجريد هونكه .
- تاريخ العلم ، جورج سارتون .
- مراجع أخرى حديثة ومعاصرة فى تاريخ العلم (انظر حواشى المقدمة) .

بعض المراجع للموضوع السادس منها :
- التصوير الفنى فى القرآن ، سيد قطب .
- منهج الفن الإسلامى ، محمد قطب ، دار الشروق ١٩٨٣ م .
- فلسفة الجمال ، د . أميرة مطر ، دار الثقافة ١٩٨٤ م .
- فلسفة الفن فى الفكر المعاصر ، د . زكريا إبراهيم ، مكتبة مصر ١٩٦٦ .
- فلسفة الجمال د . عبد الفتاح الريدى ، الهيئة العامة المصرية للكتاب ١٩٨٥ م .
- فن البحث العلمى ، بفردج .و . أ . ب ،. الترجمة العربية ، دار اقرأ ١٩٨٣ .
- قضايا التصوف الإسلامى ، د . عبد الله حسن رزق ، الخرطوم ١٩٨٥ .

بعض المراجع للموضوع الذي على مستوى الدكتوراه :
- الرسالة للشافعى .
- القرآن والمنهج العلمى المعاصر ، عبد الحليم الجندى .
- فلسفة العلوم بنظرة اسلامية د . أحمد فؤاد باشا ١٩٨٤ .
- دراسة منشورة بمجلة الازهر ، أجزاء ١٤٠٨ هـ .
- نظرية العلم الأرسطية د . مصطفى النشار ، دار المعارف ١٩٨٦ .
- نظرية المعرفة العلمية د ماهر عبد القادر ، دار النهضة العربية ١٩٨٥ .
- الإسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة ، د . يحيى هاشم حسن ، دار المعارف ١٩٨٤ .
- نظرية المعرفة عند الغزالى ، د . عبد الله حسن رزق ، مجلة المسلم المعاصر عدد (٤٨) ١٩٨٧ .





من المراحل الأولية الأساسية فى خطة عمل المعهد العالمى للفكر الاسلامى عملية اكتشاف التراث والتعريف به : اكتشاف مافيه من اسهامات فى شتى فروع المعرفة وإن لم تصنف تحت العناوين المعاصرة المعروفة للمتخصصين فى العلوم الحديثة ، والتعريف به لهؤلاء المتخصصين الذين باعدت مناهج الثقافة الازدواجية ـ شرعية وعصرية ـ بينهم وبين الافادة منه فضلا عن معرفته ويسر الاتصال به .

ومن بين مشروعات المعهد فى هذا المجال مشروع التعريف بالتراث الذى ننشر فى هذا الباب [التعريف بالتراث] الذى استحدثناه لهذا الغرض نماذج مما تم انجازه ، ريثما يكتمل المشروع وينشر فى عدة مجلدات لكل فرع من فروع المعرفة مايخصه منها .

ويقوم بالتعريف أساتذة متخصصون كل فى موضوع الكتاب الذى يقوم بالتعريف به .



قدامة بن جعفر
الخراج وصناعة الكتابة

أ . نصر عارف

١ - المؤلف :

أبو الفرج قدامة بن جعفر بن قدامة بن زياد عاش في الفترة مابين (٢٦٠ - ٣٢٧ هـ : ٨٧٢ - ٩٤٨ م) نوه عن حياته من المؤرخين والمترجمين ابن النديم صاحب الفهرست وإن كان بصورة ضئيلة لا تكفى لأن يكون الباحث عنه فكرة واضحة حيث يقول : « هو قدامة ابن جعفر بن قدامة كان نصرانيا وأسلم على يد المكتفى بالله . وكان أحد البلغاء الفصحاء والفلاسفة الفضلاء من يشار إليه فى علم المنطق وكان أبوه جعفر ممن لاتفكر فيه ولا علم عنده » .

وقد اتفق المؤرخون أن قدامة كان نصرانيا وأسلم وأنه ذو مرتبة فى العلم والفضل جالس ابن قتيبة والمبرد وثعلبا ، اشتهر بالكتابة والحساب والمنطق والبلاغة ونقد الشعر .

٢ - موقع هذا الكتاب بين كتبه :

لقدامة بن جعفر ستة عشر كتابا يعد أهمها على الإطلاق الكتاب الذى بين أيدينا سواء من حيث ضخامته أو من حيث عمق فكرته وله كذلك نقد الشعر ، وكتاب السياسة وكتاب درياق الفكر وكتاب صناعة الجدل . ولم يحقق أو يطبع له إلا كتابان كتابنا هذا وكتاب نقد الشعر .

٣ - عرض الكتاب :

هذا الكتاب من أهم الكتب التى ألفها قدامة بن جعفر ، رتبه على ثمانى ، منازل وقيل تسع منازل خصص كل منزلة لبحث موضوع مستقل وقد أيد ذلك جمهرة من الأقدمين . والذى بين أيدينا من هذا الكتاب المنازل الأربعة الأخيرة . أما المنازل الأربعة الأولى فلم تصل إلينا ولعل يد الحدثان قد امتدت إليها . وقد شملت هذه

المنازل المفقودة ـ مما أشار إليه قدامة نفسه فى المخطوطة ـ أمورا فى غاية الأهمية . فالمنزلة الثانية ذكر أنه قد خصصها للبلاغة ووجه تعلمها والمنزلة الرابعة خصصها للحديث عن ديوان الإنشاء أو مجلس الإنشاء الذى كان يختص بالأمور الخارجية للدولة الإسلامية . أما المنزلتان الأولى والثالثة فليس لدينا أى دليل على ما عالج قدامة فيهما .

وقد ألف قدامة هذا الكتاب فى القرن الرابع الهجرى بعد ٣١٦ هـ وقد نقل عن كتاب فتوح البلدان للبلاذرى وكتاب المسالك والممالك لابن خرداذبه وكتاب الأموال لأبى عبيد القاسم بن سلام وكتاب الخراج ليحيى بن آدم القرشى ، وذكر آراء كثير من الفقهاء كأبى حنيفة ومالك بن أنس وأبى يوسف وسفيان الثورى وغيرهم .

ويقسم قدامة كتابه هذا إلى منازل كل منزلة إلى أبواب متعددة مبتدأ بالمنزلة الخامسة حيث يتناول مجموعة من دواوين (مؤسسات) الدولة يبدأها بالحديث عن ديوان الجيش حيث يعرض لمجالس هذا الديوان وأعمالها واختصاصاتها بصورة لا يكاد يترك شيئا سواء من حيث تنظيم الديوان ومجالسه أو تنظيم أفراده ومراتبهم ورواتبهم حتى تنظيم دواب الجيش وأنواعها ومخصصاتها . كذلك وعلى نفس المنوال يتناول ديوان النفقات وديوان بيت المال وديوان الرسائل وديوان التوقيع والدار وديوان الخاتم وديوان الفضى وديوان المظالم والشرطة والأحداث وديوان الضرب والنقود والعيار والأوزان وديوان البريد والسكك والطرق إلى أقاصى المشرق والمغرب ومن هذا الباب الأخير فى المنزلة الأولى ينتقل قدامة إلى المنزلة التالية التى خصصها للحديث عن جغرافية الدولة الإسلامية فى سبعة أبواب يبدأها بالحديث عن شكل الأرض فى الهيئة والقدر والمساحة والوضع والعمارة رابطا ذلك بعلم النجوم . ثم يتناول قسمة المعمور من الأرض سواء من حيث بدء العمارة على الأرض أو من حيث الشعوب والأجناس أو بين الممالك والدول متحدثا عن تقسيم الأرض المعمورة ابتداء من الصين وخراسان والخزر الى النوبة والبربر والجزائر من البحار الشرقية والغربية . كذلك يتناول أجناس هذه المناطق وتركيبها الجسمانى وألوانها وأخلاقها بصورة تقترب كثيرا من الجغرافية البشرية .

ثم يتناول وضع البحار من الأرض المعمورة ومسافتها والجزائر الموجودة فيها مركزا على البحر الممتد من بلاد الحبشان إلى بلاد الهند . ويقصد به المحيط الأطلنطى ثم يتحدث عن البحر الأخضر (الأطلنطى) وبحر الروح واصفا أهم الجزر والمضايق والخلجان .

ثم يتناول الجبال التى فى المعمورة وعددها وأقدار المشهور منها وكذلك الأنهار والعيون التى فى المعمورة وأعدادها وأوصافها ومقاديرها والعظام منها .

وبعد ذلك يتحدث بصورة مفصلة عن مملكة الإسلام وأعمالها وهنا نجده يشمل بحديثه جميع بلاد الإسلام سواء فى المشرق العباسى أو المغرب الأموى متناولا جميع الأبعاد السابق الحديث عنها فى وصف البحار والأنهار .... الخ ثم ينهى هذه المنزلة بالحديث عن ثغور الإسلام والأمم المحيطة بها وذلك بصورة مفصلة تتناول الثغور البرية والثغور البحرية . ويذكر قدامة سبب تناوله لهذه الموضوعات أنه على من يكتب للحاكم أن يحيط علما بهذه الأمور حتى يليق بهذه المرتبة .

وفى المنزلة السابعة يتناول قدامة كل مايتعلق بمالية الدولة الإسلامية مركزا بصورة جوهرية على مصادر دخل بيت المال متناولا ذلك على مدى تسعة عشر بابا مبتدئا هذه المنزلة بقوله « ينبغى أن يعتقد أن الشريعة أصل وأن الكتابة فرع من فروعها لأن أخذ الكتابة الدال على معانيها هو أنها صناعة تعنى بجباية الأموال وسياسة الملك وإذا كان الملك لاقوام له إلا بالدين فقد وضح أن الكتابة فرع من فروع الدين ... وقد رأيت قوما يظنون أن الكتابة مباينة لأحكام الشريعة وذلك مخالف لما يوجبه المعقول إذ كان ما هو فرع لشىء لايباينه فليست أحكام الكتابة مناقضة لأحكام الشريعة » :

ثم يبدأ الحديث عن مجموع وجوه الأموال التى تجبيها الدولة متناولا كل وجه من هذه الوجوه بصورة مفصلة مبتدئا بالحديث عن الفىء وهو أرض العنوة ثم أرض الصلح وهى أرض الخراج ثم أرض العشر ثم إحياء الأرض واحتجازها ثم عن القطائع وماأصفاه عمر من أرض السواد ثم عن المقاسمة والوضائع ثم عن جزية رؤوس أهل الذمة وصدقات الإبل والبقر والغنم ثم أخماس الغنائم ثم المعادن والركاز والمال المدفون ثم مايخرج من البحر . ثم يتحدث عما يؤخذ من أموال تجار المسلمين وأهل الذمة والحرب التى يمرون بها ثم يتحدث عن اللقطة والضالة وما يجرى مجراها وكذلك مواريث من لا وارث ثم عن الشرب ويقصد به الرى سواء من الأنهار أو الآبار . وفى الباب الثامن عشر من المنزلة السابعة يتحدث قدامة عن وجوه الإنفاق من بيت المال سواء كان إخراج مال الصدقة ومن يحل له ومن يحرم عليه . ويفرد الباب التاسع عشر بصورة مطولة عن فتوح النواحى والأمصار مبتدئا من فتوح بنى النضير من اليهود إلى الفتوح الإسلامية فى عصره وذلك فى سياق الحديث عن أموال الأقوام الذين فتحت أرضهم وما يجب على ولى الأمر أن يسلكه إزاءها وما يحل منها وما يحرم .

وفى المنزلة الثامنة التى يخصصها قدامة للحديث عن الاجتماع الإنسانى على مدى اثنى عشر بابا مبتدأ بالحديث عن حاجات الإنسان الضرورية سواء من غذاء أو كساء أو تناسل ثم الدوافع التى حدت بالإنسان أن يكون المدن والمجتمعات ومن ذلك ينطلق قدامة بن جعفر للحديث عن تنظيم

الدولة بعد أن عرض المقدمات المنطقية التى توجب إيجاد الدول .

وهنا نجد أنه يركز بصورة رئيسية على أهمية إحاطة الحاكم بعلم السياسة حتى يكون أهلا لذلك وبعد ذلك ينتقل للحديث عن أخلاق الملوك أو ما يمكن أن يطلق عليه أدب النصيحة .

ويفرد بابا خاصا للحديث عن شروط ومؤهلات خدم الملك ومن يحيط به حتى يأمن شر الغواية والإفساد . ثم يتحدث عن أسباب بين الملك والناس إذا التزم بها زادت محاسنه وانصرفت المعايب عنه وتمكنت له سياسته . وأخيرا يتناول قدامة بن جعفر كيفية وشروط استيزار الوزراء وما يحتاج إليه الملوك منهم وما يلزم الملوك أن يسلكوه تجاههم .

٤ - الكتاب وتصنيفات العلوم :

وأخيرا فإن هذا الكتاب رغم تعدد مشاربه وتشعب العلوم التى تحدث عنها إلا أنه يمكن القول إنه مهم للباحثين فى جل الموضوعات التى تناولها فهذا الكتاب نظرا لاهتمامه بالكتابة لا يمكن القول إنه ينصب على علم واحد من العلوم وإن كان يفيد بالدرجة الأولى الباحث فى العلوم السياسية حيث يستطيع أن يعتمد على هذا الكتاب كمرجع أساسى فى الجزء الأول منه عند الحديث عن الدواوين (المؤسسات) وكيفية تنظيمها ووظائفها والاختصاصات الممنوحة لها . وكذلك الجزء الأخير حيث الحديث بصورة مباشرة عن علم السياسة بعد أن وضع المقدمات المنطقية لضرورة وجود المجتمع السياسى .

كذلك فإن الباب الثانى منه يمكن القول إنه رغم تناوله المباشر للظواهر الجغرافية سواء الطبيعية أو البشرية إلا أنه يمكن الاعتماد عليه ولو كمرجع فرعى عند التطرق إلى البعد الجغرافى للاستراتيجية العسكرية فى تلك الفترة .

كذلك الجزء الثالث مرجع أساسى فى الاقتصاد الإسلامى خصوصا ما يطلق عليه فى علم الاقتصاد المعاصر المالية العامة للدولة .





إيضاح المكنون فى الذيل على كشف الظنون عن أسامى الكتب والفنون

أ . سناء المقدم

المؤلف : إسماعيل بن محمد بن ميرسليم البابانى البغدادى ، تركى الأصل ولد فى مدينة السليمانية بالعراق ، وتقلد كثيرا من المناصب فى الدولة العثمانية . وتوفى فى عام ١٣٣٩هـ /١٩٢٠م فى إحدى ضواحى استانبول بعد أن أحيل إلى المعاش من وظيفة مدير الشعبة الثانية فى دائرة الضبطية بهذه المحافظة . وكان فى حياته أديبا عالما بالكتب ومؤلفيها محبا للبحث ، وقضى نحو ٣٥ عاما فى مجهود علمى متصل يبحث عن الكتب ومؤلفيها حتى استطاع أن يجمع هذا المرجع الذى يمثل مرحلة متميزة وعلامة بارزة فى العمل الوراقى الإسلامى .

وقد عنى المؤلف فى هذا الذيل بجمع بعض مافات حاجى خليفة فى كتابه « كشف الظنون » من أسماء الكتب والفنون ، كما حاول جهده لإتمام ذلك الكتاب ، فجمع الكتب التى ألفت بعد موت حاجى خليفة من منتصف القرن السابع عشر الميلادى إلى مشارف القرن العشرين عصر المؤلف .

وكانت حصيلة هذا العمل نحو ١٩٫٠٠٠ مؤلفا باللغات العربية والتركية والفارسية موجودة فى البلاد العربية خاصة والبلاد الإسلامية بصفة عامة .

أما عن المجال الموضوعى لهذه المؤلفات فهى تتناول شتى ألوان المعرفة وتعكس الحياة الفكرية فى عصرها .

أما عن التنظيم ، فقد سار البغدادى فى تنظيم كتابه على طريقة حاجى خليفة فى كتابه « كشف الظنون » ، فالترتيب فيه هجائى بعناوين الكتب كما يذكر بعض العلوم ويعرف بها فى مواضعها من الترتيب الهجائى .

أما البيانات الوراقية (الببليوجرافية) عن كل كتاب ، فتشمل عنوان الكتاب

والعنوان الفرعى أو التفسيرى فى بعض الأحيان . يلى ذلك اسم المؤلف وترجمة موجزة له ، وتاريخ الانتهاء من تأليف الكتاب فى أغلب الأحوال ، هذا بالإضافة إلى ذكر أسماء المكتبات التى يوجد بها الكتاب وبيان ما إذا كان قد طبع . كذلك يذكر الشروح والاختصارات والتعليقات التى ألفت حول كل كتاب من الكتب بعده مباشرة فى ترتيب هجائى بالعناوين أيضا .

وقد نشرت وكالة المعارف التركية هذا العمل فى مجلدين من القطع الكبير فى استنابول ١٩٤٥ – ١٩٤٧ .





هدية العارفين :
أسماء المؤلفين وآثار المصنفين
لإسماعيل باشا البغدادى

أ . سناء المقـدم

المؤلف : إسماعيل بن محمد بن مير سليم البابانى البغدادى ، تركى الأصل . ولد فى مدينة السليمانية بالعراق ، وتقلد كثيرا من المناصب فى الدولة العثمانية . وتوفى فى عام ١٣٣٩هـ /١٩٢٠م فى إحدى ضواحى استانبول بعد أن أحيل إلى المعاش من وظيفة مدير الشعبة الثانية فى دائرة الضبطية بهذه المحافظة . وكان فى حياته أديبا عالما بالكتب ومؤلفيها محبا للبحث ، وقضى نحو ٣٥ عاما فى مجهود علمى متصل يبحث عن الكتب ومؤلفيها حتى استطاع أن يجمع مادة مرجعين هامين هما :

١ - إيضاح المكنون فى الذيل على كشف الظنون .

٢ - هدية العارفين : أسماء المؤلفين وأثار المصنفين الذى هو موضوع هذا التعريف وحقيقة الأمر أن هذا الكتاب هو كشاف بأسماء المؤلفين الذين وردوا فى « كشف الظنون » لحاجى خليفة ، وإيضاح المكنون فى الذيل على « كشف الظنون » للمؤلف مع ذكر مصنفات منهم .

وقد جمع هذا الكتاب المؤلفين بما فيهم الشعراء من صدر الإسلام حتى عصر المؤلف ، أى بداية القرن العشرين ، مع ذكر مؤلفات كل منهم باللغات العربية أو التركية ، أو الفارسية فى مختلف العلوم والفنون التى كانت سائدة فى ذلك الزمان .

أما عن التنظيم فنجد المؤلفين مرتبين ترتيبا هجائيا حسب الاسم الأول بصرف النظر عن الكنى والألقاب ، ثم يرتب المصنفين فى اسم واحد ترتيبا زمنيا تصاعديا حسب تواريخ الوفاة بغض النظر عن أسماء آبائهم أو أجدادهم . وهذه طريقة مجهدة للباحثين . وقد حاول البغدادى أن يخفف من حدتها فوضع ألقاب المؤلفين وأسماء شهرتهم على يمين الأسماء حتى لا يضطر الباحث الذى لا يعرف تاريخ وفاة المؤلف

إلى قراءة أسماء جميع المؤلفين الذين يشاركونه اسمه الأول دائما ويكفيه أن يمر مرورا سريعا على هذه الألقاب حتى يعثر على المؤلف الذى يبحث عنه .

وأمام ذلك اضطر الناشرون لإلحاق كشاف بكل جزء . ويرتب هذا الكشاف أسماء المؤلفين ترتيبا هجائيا دقيقا ، ويضع أمام اسم كل منهم الصفحة التى ورد ذكره فيها .

أما عن البيانات التى يذكرها عن كل مؤلف وأعماله فإنها تتراوح مابين سطرين وعمودين كاملين . وتبدأ بالتعريف بالمؤلف ، فيذكر اسمه واسم أبيه ، ونسبته ، وشهرته ، ولقبه ، وبلاده ومذهبه ، وتاريخ وفاته ، ثم يسرد مؤلفاته فى ترتيب هجائى بالعنوان . أما إذا لم يتمكن جامع هذا الكتاب من معرفة اسم والد المؤلف فإنه يترك بعد اسمه فراغا ولعله كان يرجو أن يتمكن فى يوم ما من معرفته وتسجيله فى هذا الفراغ . والواقع أن هذا هو النمط الذى سار عليه ابن النديم فى كتابه « الفهرست » وقد استعاض الناشرون عن ذلك بوضع ثلاث نقاط وقف عقب اسم المؤلف .

كما أن البغدادى رأى أن يميز المؤلفين الأتراك بلفظ رومى ، وهو تعبير كان يطلق قديما على الأتراك ، وقد زاد الناشرون بأن وضعوا نجمة بجوار كل مؤلف تركى .

وقد جاء بالمقدمة التركية للطبعة التى نشرتها وزارة التربية والتعليم التركية عام ١٩٤١ أن البغدادى أشار فى كتابه هذا فى آخر ماكتبه عن ترجمة بعض المؤلفين إلى بعض المآخذ على كتاب كشف الظنون التى عنى البغدادى بتصحيحها .

وقد نشرت وكالة المعارف التركية هذا المرجع وطبعته بمطبعتها باستانبول فى مجلدين ، وقد تم طبع المجلد الأول عام ١٩٥١ والثانى ١٩٥٥ .





كتاب الجوهرتين العتيقتين للهمدانى

أ . د . أحمد فؤاد باشا

أولا : المؤلف وعصره :

هو أبو محمد الحسن بن أحمد بن يعقوب الهمدانى ، ولد بصنعاء اليمن فى عام ٢٨٠ هـ (حوالى ٨٩٣ م) وتوفى فى « ريدة » شمالى صنعاء فى تاريخ يتعذر إلى الآن تحديده بدقة ، وإن كان يظن أنه تجاوز العقد الرابع من القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) . وقد لقبه قومه « لسان اليمن » اعتزازاً به وافتخاراً لكثرة معارفه ، واستنادا إلى مؤلفاته المنشورة وإلى شهادات معاصريه ومن ترجموا له بعد ذلك بالنسبة للكتب المفقودة يعتبر الهمدانى عالما موسوعيا واسع المدارك ، فقد ألف نحو اثنين وعشرين كتابا فى مجالات الفلك والجغرافيا والكيمياء والرياضيات والجيولوجيا والفيزياء والشعر والأخبار والأنساب وغيرها . وأشهر مؤلفاته كتاب « الإكليل » الذى يتألف من عشرة مجلدات لم يظهر منها إلا أربعة أجزاء فقط ، ثم كتابه « صفة جزيرة العرب » الذى يعتبر أول عمل علمى جغرافى فى القرن العاشر الميلادى فى محيط الحضارة الإسلامية ، ثم كتاب « سرائر الحكمة » المحتوى على ثلاثين مقالة فى التعريف بعلم الهيئة ومقادير حركة الكواكب وأحكام النجوم ، ولم يعثر منه إلا على « المقالة العاشرة » التى استدل منها حديثا على مكان وتاريخ مولده . وقد أدى اكتشاف مؤلفات الهمدانى تباعاً إلى جذب الأنظار والانتباه من قبل المؤرخين والمحققين والمستشرقين

نحو عالم إسلامي موسوعي كبير يقف على قدم المساواة مع علماء عصره الأفذاذ من أمثال أبي بكر الرازي وأبي عبد الله البتاني وأبي الوفاء البوزجاني وأبي الفضل التبريزي وعبد الرحمن الصوفي وثابت بن قرة وغيرهم . وكان آخر ما عثر عليه من مؤلفاته كتاب « الجوهرتين العتيقتين » الذي كشف النقاب عن جوانب علمية وتقنية هامة لم تكن معروفة عن الهمداني من قبل .

ثانيا : التعريف بالكتاب ومحتوياته :

كان حمد الجاسر أول من وصف مخطوطة الهمداني عن « الجوهرتين العتقتين المائعتين من الصفراء والبيضاء » أي الذهب والفضة ، وذلك في عام ١٩٥١ (مجلة المجمع العلمي العربي - سابقا - الصفحة ٨٦/ المجلد ٢٦ الجزء الرابع بتاريخ تشرين الأول ١٩٥١ م الموافق للمحرم ١٣٧١ هـ) لكن المستشرق السويدي المعاصر « كريستوفر تول Christopher Toll » عثر على إحدى النسخ الأصلية للمخطوطة في إحدى المكتبات الأوربية . وهي نسخة كاملة جاء في خاتمتها « تم كتاب الجوهرتين العتيقتين سنة ٨٩٨ (= ١٤٩٣ م) بحمد الله تعالى وبركات من أمر بنقله وصلواته على محمد وآله وسلامه » . وقام « تول » بتحقيقه وترجمته إلى اللغة الألمانية عام ١٩٦٨ م ، طبعة جامعة أوبسال . ثم ظهرت بعد ذلك طبعته العربية الأولى من إعداد وتحقيق محمد محمد الشعيبي الذي قدم لها بتاريخ عام ١٩٨٣ م ولم تحدد سنة أوجهة النشر ويحتوى الكتاب على سبعة وخمسين بابا هي :

باب اشتقاق اسم المال - باب قسوم الكواكب من الجواهر- باب قسوم البروج من الجواهر- باب تكون الذهب والفضة في معدنهما - باب مذهب أصحاب المعادن في تكوين الذهب والفضة في بقاعها - باب معرفة طبائع الذهب والفضة - باب معادن جزيرة العرب ومعادن الذهب في بلاد الأعاجم - باب استخراج الذهب من المعدن - باب تعريق التبر وسبكه وإرقاقه - باب طبخ الذهب وهو التصعيد - باب في الحك والإعادة - باب ضرب العيار - باب مثالات في صورة الوضع وما يحسن من العدد في التأليف - باب حدود الرد والاستجازة اللذين يوجبهما القياس- باب حكومة العيار وفقه وما أشبهه (محذوف من نسخة المخطوطة) - باب صحة الوزن ومعرفة التقسيم - باب خيار العيارات - باب معرفة استخراج ما ينشفه الزاج والملح من ردى الذهب .

باب استخراج الفضة من المعدن - باب إخلاص الفضة ومعاناتها في هذا الوجه - باب عيار الفضة - باب الإحماء - باب التهريج - باب جمع الخبث - باب سحالة المبرد والتشريب والحك في القصعة .

باب ما يتصرف فيه الذهب والفضة من المنافع والزينة - باب منافع الذهب والفضة وما يتولد منهما في فنون الطب - باب معرفة استخراج الزيبق وتكونه - باب الطلاء بالذهب - باب قلع الذهب من

الفضة - باب ما يصيب من روائح هذه الأشياء -باب الأشياء التى تلاشى الذهب والفضة - باب ما تضطر إليه الحاجة من جميع الأضداد من الذهب والفضة - باب تصحيح عمل الكيمياء وأنه غير باطل - باب الجوهرتين البالغتى الجودة - باب مقادير ثقل الذهب والفضة - باب فرق ما بين ذهب المعدن وبين ذهب المعيار - باب فرق ما بين ذهب الصاغة وبين ذهب الدينار - باب فرق ما بين الذهب الجيد والردىء فى المحك والضرب والغمز - باب تشبيه الدنيار والدرهم بالكواكب فى البقاء دون ما ينتفع به من أسباب الدنيا - باب علة تدوير الدينار والدرهم وسائر أشكال المساحة - باب كتاب الدينار والدرهم - باب معرفة وجه الدينار وقفاه وأقطاره - باب علل ضرب الدينار والدرهم - باب الطبع وعلله والسكة وعللها - باب من الطبع - باب من الطبع - باب معرفة سهولة النقش وصعوبته على الطباع - باب علة نقائش السكة واستقامة رونقه - باب أخذ مركز السكة على الصحة كيلا تميل دائرة الدينار فى الحديد فتميل فى الطبع - باب معرفة خبر جلاء الحديد بعد السقى وعند الفراغ من الطبع - باب السقى - باب حجر المحك - باب الجون - باب الدنانير المكحلة والمرتكية .

ثالثا : القيمة العلمية للكتاب :

أوضح الهمدانى هدفه من تأليف الكتاب بقوله : « المال ثلاثة أموال متباينة الأشكال : أرض وحيوان ونقد - يقول العرب بينهم : مال خبط أى أرض ، ولفلان مال لا يرى طرفه أى ماشية ونعم كثير ، ومال فلان معدن ، ويقال آتيته سروح الأموال وسروح المال ومراح الأموال أى الحيوان ... وقد بوبنا عن الأرض كتاب الحرث والحيلة وعن الحيوان كتاب الإبل ولم نجب أن نخل بأعظمهما خطراً وأعتقها جوهراً وأكرمها عنصراً .. لما سمعت من ترداد ذكر الذهب والفضة فى كتاب الله عز وجل وفى الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم » . ولهذا نرى أنه سعى ، عن قصد ومنهجية - إلى تأسيس علم تعدين الذهب والفضة ، فلم يترك مسألة تتعلق بهما لغويا أو تاريخيا أو دينيا ، أو تقنيا وتطبيقيا أو علميا وفلسفيا إلا توقف عندها طويلاً وأسهب فى شرحها والتعريف بها مستعينا بالأدوات والآلات كلما وجد إلى ذلك سبيلا ، وموضحاً بالرسوم والأشكال تفاصيل الأوانى والتنور وعلامات العيار وأوضاعه ، وصحة الوزن ومعرفة التقسيم .

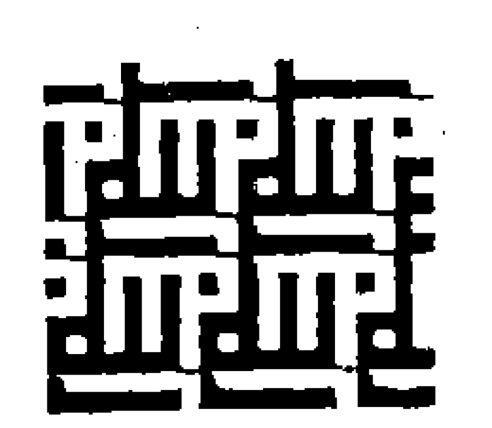
ويحتوى الكتاب على معلومات قيمة عن مناجم الذهب والفضة ومواقعهما وأسمائها فى بلاد العرب والأعاجم ، والتى اندرس معظمها من أذهان الناس نتيجة لتقادم العهد . ونقل الكتاب ما قاله معدنو الفضة من أنه ليس بخراسان ولا بغيرها كمعدن اليمن ، وهو معدن الرضراض . وقد ساعدت هذه المعلومات فى عمليات المسح

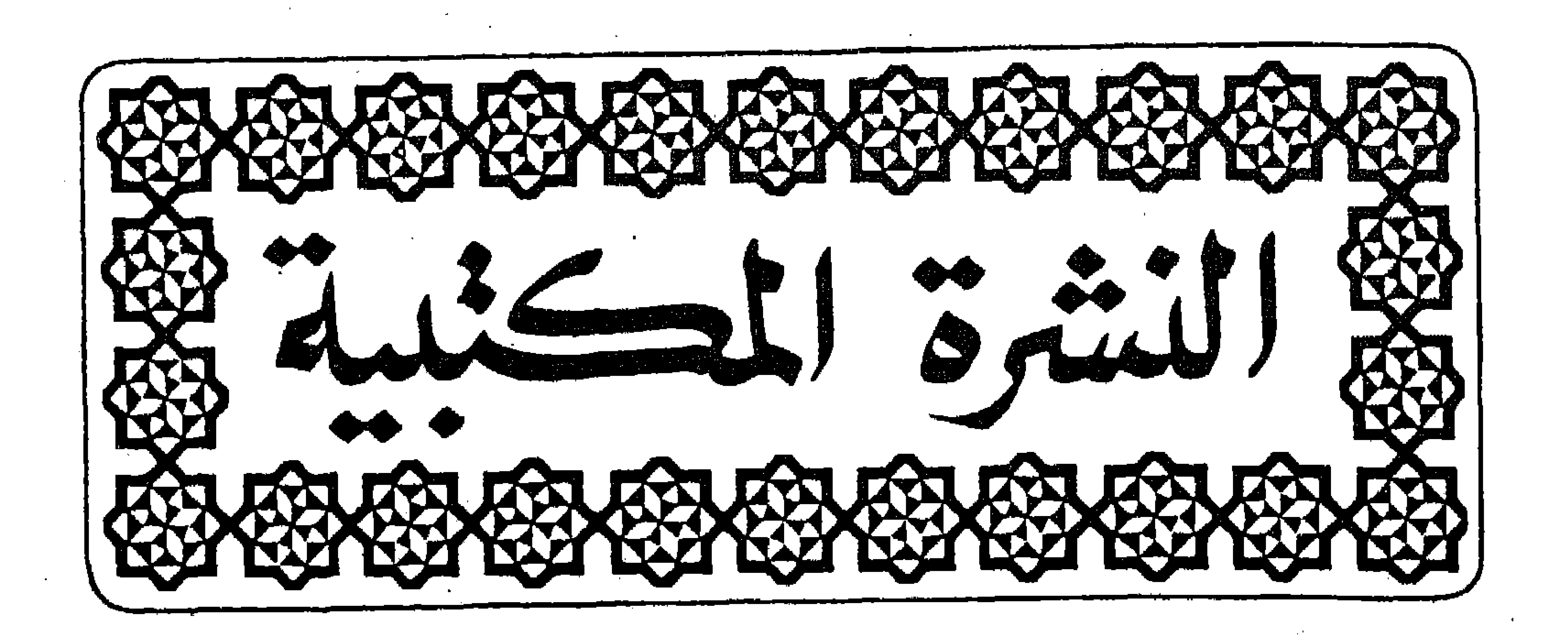
الجيوفيزياتى التى تجرى منذ سنوات فى أرض اليمن لمعرفة موارده المعدنيــة والبترولية.، وتم اكتشاف العديد من المناجم الهامة لخامات الفضة والزنك والحديد والرصاص وغيرها .

وأهم ما يميز الهمدانى فى هذا الكتاب أنه كان باحثا دقيق الملاحظة وصائب النقد ، يستوعب كل آراء السابقين والمعاصرين ولا يأخذ منها إلا ما يعتمد على المشاهدة والتجربة ويوافق العقل . فقد عارض نظرية أرسطو عن تكون الفلزات والمعادن النفسية ونظرية الزئبق والكبريت . وكان له تصور خاص عن الحركة والتفاعل فى أعماق القشرة الأرضية بعيدا عن المؤثرات الفلكية للكواكب والأجــرام حسب . تصور الفلسفات القديمة . وقد أفرد عدة فصول لمعالجة موضوع المواد المتفاعلة فى باطن الأرض وما ينتج عنها من بخارات وبراكين وزلازل ، وأخطاء الفلاسفة السابــقين حول أسباب نشوء المواد المعدنية وتكونها وكيفية تفاعلها واستخراجها . وامتد اهتمام الهمدانى إلى صناعة السبائك ومعالجة الحديد الخام والحصول على الفولاذ اللازم لصناعة السيوف وبعض أنواع الأسلحة .

ويحتوى كتاب الجوهرتين العتيقتين على عدة نصوص تؤكد سبق الهمدانى المطلق فى تاريخ العلم الى القول بكروية الأرض وجاذبيتها وإلى حدوث المد والجزر بتأثير جاذبية القمر . كما نجد الكثير من سمات الأسلوب العلمى والتعبير عن الأشياء والكميات بمقاديرها توخيا للدقة فى الوزن والقياس وتمسكا بالأمانة فى عرض شروط التجارب وتدوين ما يصل إليه من نتائج ومعلومات ، ونراه قد توصل من خلال ذلك إلى بعض التعميمات غير المسبوقة ، مثال ذلك قوله عن الوزن النوعى للمواد بأن الزئبق أثقل الأشياء السائلة وأن الحصاة من الياقوت الأحمر تزيد فى الوزن على ماسواها فى الجسم من ألوان الياقوت الأخرى .

والكتاب على هذاالنحويعتبر إضافة قيمة إلى كتب التراث الإسلامى ، وهو لايزال بحاجة إلى المزيد من القراءة الفاحصة من جانب المتخصصين فى مجال العلوم الطبيعية والخبراء فى تحقيق لغة التراث لاستخراج كل ما فيه من حقائق ومعلومات ثمينة .

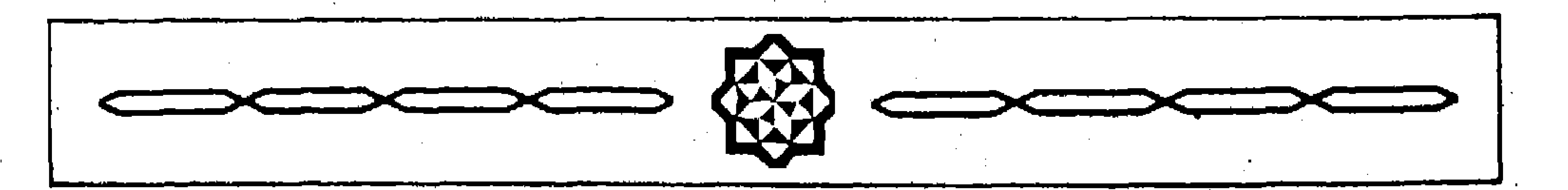




رجب - شعبان - رمضان ١٤١١ هـ   فبراير - مارس - إبريل ١٩٩١ م

○ دليل الباحث في « السنة النبوية الشريفة »

قائمة بليوجرافية





إعداد:
محيي الدين عطية
صلاح الدين حفني
محمد خير رمضان يوسف

دليل الباحث في السنة النبوية الشريفة
قائمة ببليوغرافية (*)

١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م
١٤٠٩ هـ / ١٩٨٩ م

(*) قدمت إلى ندوة : « السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة » التي نظمها المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي / واشنطن - عمان ١٥ ذي القعدة - ١٩ ذي القعدة ١٤٠٩ هـ (١٩/٦ - ١٩٨٩/٦/٢٣ م) .

المحتويات

فى مجال تحقيق النصوص

١ ـ ابن أحمد ، صلاح بن إسماعيل

تحقيق ودراسة الجامع لشعب الإيمان للبيهقى . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٣٠٦ هـ ١٩٨٦ م . ماجستير . [إشراف محمد أمان بن على جامعى] .

٢ ـ ابن الجعد

مسند ابن الجعد . تحقيق عبد المهدى عبد القادر . الكويت : مكتبة الفلاح ، ١٤٠٣ هـ ، ١٩٨٣ م .

٣ ـ ابن رجب ، زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد

نور الاقتباس فى مشكاة وصية النبى ﷺ لابن عباس رضى الله عنه . تعليق عز الدين البدوى النجار . جدة : مكتبة المدنى ، ١٩٨٠ م تقريباً . ـ ٩٢ ص .

٤ ـ ابن الصلاح ، عثمان بن عبد الرحمن (ت ٦٤٣ هـ)

صيانة صحيح مسلم من الإخلال والغلط وحمايته من الإسقاط والسقط . دراسة وتحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر ـ ط١ . بيروت : دار الغرب الإسلامى ، ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م . ٣٤٣ ص ، ٢٤ سم .

٥ ـ ابن عبد الهادى (٧٤٤ هـ)

المحرر فى الحديث . تحقيق يوسف المرعشلى ، محمد سليم سمارة ، جمال حمدى الذهبى . بيروت : دار المعرفة . ـ ط١ ، ١٤٠٥ هـ . جـ١ ، ٢ .

٦ ـ ابن قدامة المقدسى ، محمد بن أحمد (ت ٧٤٤ هـ)

المحرر فى الحديث . دراسة وتحقيق يوسف عبد الرحمن المرعشلى ومحمد سليم إبراهيم ، وجمال حمدى الذهبى . ـ ط١ . بيروت : دار المعرفة ، ١٤٠٥ هـ ـ ٢ ج . شروح الحديث .

٧ ـ الأثرى إسحاق الحوينى
كشف المخبوء بثبوت حديث التسمية عند الوضوء . القاهرة : دار التوعية الإسلامية ، ١٤٠٨ هـ . ٦٢ ص .

٨ ـ الأحمدى ، سليم مسعد جبر
كتاب الرؤيا للدارقطنى دراسة وتحقيق . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٤ هـ . دكتوراه .

٩ ـ الأشعث ، أبو داود سليمان
رسالة أبى داود إلى أهل مكة فى وصف سننه . تحقيق محمد لطفى الصباغ . ط ٣ . بيروت : المكتب الإسلامى ، ١٤٠٥ هـ .

١٠ ـ الألبانى ، محمد ناصر الدين
صحيح ابن ماجه . الرياض : مكتب التربية العربى لدول الخليج . بيروت : توزيع المكتب الإسلامى ، ١٤٠٧ هـ . ١٩٨٦ م . ٢ مج ، ٣ سم .

١١ ـ الأمين ، محمد سيدى محمد
تحقيق كتاب « الغاية » شرح متن ابن الجزرى ـ الهداية فى علم الرواية . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير . [إشراف : أ. السيد أحمد صقر] .

١٢ ـ الأهدل ، حسن محمد مقبولى
تحقيق ودراسة (رسوخ الأحبار فى منسوخ الأخبار) للجعبرى . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٥ هـ . دكتوراه .

١٣ ـ البازمى ، آدم محمد أحمد
مرويات أسامة بن زيد وسلمان الفارسى فى مسند الإمام أحمد بن حنبل . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية . ١٤٠٤ هـ . ماجستير . [إشراف د. محمد شوق خضر] .

١٤ ـ الباكرى ، حسين أحمد صالح
تحقيق ودراسة كتاب بغية الباحث عن زوائد مسند الحارث ـ لنور الدين الهيثمى . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٥ هـ . دكتوراه .

١٥ ـ البخارى ، محمد بن إسماعيل
صحيح البخارى . تحقيق د. مصطفى النجار ـ ٦ مج . دمشق : دار القلم ، ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م .

١٦ ـ البغوى (٥١٦ هـ)
مصابيح السنة : تحقيق يوسف المرعشلى ومحمد سليم سمارة وحمدى الذهبى . بيروت : دار المعرفة . ـ ط ١ ، ١٤٠٧ هـ . ٤ مج .

١٧ ـ التيمى ، أحمد بن على بن المثنى
مسند أبى يعلى الموصلى ـ ج ٢ . تحقيق : حسين سليم أسد . دمشق : دار المأمون للتراث ، ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م .

١٨ ـ حسن ، حسين على
تحقيق كتاب « المنفردات والوجدان » للإمام مسلم . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ،

كلية أصول الدين ، ١٤٠٤ هـ . ماجستير . [إشراف د. نور الدين لوياجيلار] .

١٩ ـ حسين ، محمد عبد الصمد

تحقيق كتاب « المقاصد السنية فى الأحاديث الإلهية » لابن بليان الفارسى . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٦ هـ . ماجستير . [إشراف نور الدين بويا جيلار] .

٢٠ ـ حمادة ، خليل حسن

سؤالات البرقانى والسلمى للإمام الدارقطنى دراسة وتحقيق . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير [إشراف د. صالح أحمد رضا] .

٢١ ـ الحمد ، عبد الله أحمد سليمان

موافقة الخبر للخبر فى تخريج آثار المختصر لابن الحاجب ، تأليف ابن حجر من أول الكتاب حتى نهاية المجلس الرابع بعد المائة . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٤ هـ . دكتوراه . [إشراف د. محمود أحمد ميرة] .

٢٢ ـ الحميدى ، عبد العزيز عبد الله

تفسير ابن عباس ومروياته فى التفسير فى كتب السنة : مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . دكتوراه : [إشراف د. محمد أبو شهبة] .

٢٣ ـ الدارقطنى ، أبو الحسن على بن عمر (ت ٣٨٥ هـ)

العلل الواردة فى الأحاديث النبوية . تحقيق وتخريج محفوظ الرحمن زين الله السافى ـ ط ١ . الرياض : دار طيبة ، ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م . ٤ مج ، ٢٥ سم .

٢٤ ـ الدخيل ، يوسف بن محمد عبد الله

سؤالات الترمذى للبخارى . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ . ماجستير .

٢٥ ـ الدعيسى ، نايف بن هاشم

المقصد العلى فى زوائد أبى يعلى الموصلى . تحقيق ودراسة . جدة : تهامة ، ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م . ٦١٩ ص (رسائل جامعية ـ ٩) .

٢٦ ـ زين الله ، محفوظ الرحمن

تحقيق ودراسة لمسانيد الخلفاء الأربعة من كتاب العلل للدارقطنى . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . دكتوراه .

٢٧ ـ الذهبى ، محمد بن أحمد

أحاديث مختارة من موضوعات الجوزقانى وابن الجوزى . حققه وعلق عليه عبد الرحمن بن عبد الجبار الفريوائى . المدينة المنورة : مكتبة الدار ، ١٤٠٤هـ ـ ١٦٧ ص ، ٢٤ سم .

٢٨ ـ الرودانى ، محمد بن سليمان (ت ١٠٩٤ هـ)

جمع الفوائد من جامع الأصول ومجمع الزوائد . مكة المكرمة : مشروع المكتبة

الجامعة ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٣ م . ٢ مج ، ٣٠ سم [المكتبة الجامعة ، ١] .

٢٩ - الزهرانى ، أحمد عبد الله

تحقيق ودراسة الجزء الأول من كتاب « تفسير القرآن العظيم مسنداً عن الرسول والصحابة والتابعين » لأبى محمد الرازى . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٤ هـ . دكتوراه . [إشراف د. إسماعيل الدفتار] .

٣٠ - الزهرانى ، محمد مطر عثمان

الفصل للوصل المدرج فى النقل للخطيب البغدادى - دراسة وتحقيقاً . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م . العالمية . (دكتوراه) .

٣١ - زين الله ، محفوظ الرحمن

تحقيق وتخريج كتاب « تلخيص العلل المتناهية فى الأحاديث الواهية للذهبى » . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ . ماجستير .

٣٢ - السامرائى ، محمد إبراهيم خليل

تحقيق ودراسة إرشاد الفقيه إلى أدلة التنبيه لابن كثير من باب الطهارة إلى زكاة المعدن والركاز . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م . العالمية (ماجستير) .

٣٣ - سراج ، عبد الرحمن محمد

الجزء الأخير من كتاب غاية المقصد فى زوائد المسند للحافظ نور الدين الهيثمى - تحقيق . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، ١٤٠٩ هـ . دكتوراه .

٣٤ - السلفى ، عبد الله مراد على

المنتخب من زوائد البزار على الكتب الستة ومسند أحمد للحافظ ابن حجر - تحقيق ودراسة . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٥ هـ . دكتوراه .

٣٥ - سياد ، أحمد ميرين

تحقيق ودراسة ستة أجزاء من كتاب (معجم ابن الأعرابى) . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٦ هـ . العالمية (دكتوراه) .

٣٦ - السيوطى ، جلال الدين

عين الإصابة فى استدراك عائشة على الصحابة . تحقيق : عبد الله محمد الدرويش . دمشق : دار الإيمان ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .

٣٧ - ______________

مسند أبى بكر الصديق رضى الله تعالى عنه . تحقيق الحافظ عزيز بك . بومباى : الدار السلفية . - ط٢ ، ١٤٠١ هـ .

٣٨ - السيوطى ، عبد الرحمن بن أبى بكر بن محمد

الجامع الصغير فى أحاديث البشير النذير . وبأسفله كنوز الحقائق فى حديث خير الخلائق - ط ٥ تأليف عبد الرؤوف المناوى . القاهرة : مصطفى الحلبى ، ١٩٨٢ م ، ٢١٥ ص .

٣٩ - الشهرى ، عوض بن أحمد سلطان

تحقيق ودراسة « مصباح الزجاجة »

من كتاب إتباع السنة إلى إقامة الصلاة . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٦ هـ . العالمية (دكتوراه) .

٤٠ ــ الصبيحي ، إبراهيم بن محمد

تحقيق كتاب « اختلاف الحديث » للإمام الشافعي . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٠ هـ . ماجستير . [إشراف الشيخ عبد الفتاح أبو غدة] .

٤١ ــ صديق ، يوسف محمد

زوائد مصنف عبد الرزاق على الكتب الستة . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠١ هـ . دكتوراه . [إشراف د . محمود الطحان] .

٤٢ ــ الصغير ، فالح بن محمد

تحقيق القسم الأول من مسند أبي يعلى الموصلي . من أول الكتاب إلى مسند أبي سعيد الخدرى . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٥ هـ . دكتوراه . [إشراف الشيخ عبد الرازق عفيفى] .

٤٣ ــ الطبرانى ، أبو القاسم بن أحمد

المعجم الكبير . ج ٣٠ . تحقيق : حمدى عبد المجيد السلفى ط ٢ . بغداد : الأوقاف ، ١٤٠٤ هـ ــ ١٩٨٤ م .

٤٤ ــ الطبرى ، أبو جعفر

تهذيب الآثار وتفضيل الثابت عن رسول الله ﷺ من الأخبار ، مسند عبد الله بن عباس . تحقيق : محمود محمد شاكر . القاهرة : مطبعة المدنى ، ١٤٠٣ هـ ــ ١٩٨٣ م . ٦٠٠ ص ، ٢٤ سم .

٤٥ ــ الطرطوسى ، أبو أمية

مسند عبد الله بن عمر . تحقيق : أحمد راتب عرموش ــ ط ٣ . بيروت : دار النفائس ، ١٤٠١ هـ ــ ١٩٨١ م . ٩٦ ص ، ٢٤ سم .

٤٦ ــ العرينى ، سليمان بن عبد العزيز

تحقيق ودراسة إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة من كتاب الإيمان إلى آخر كتاب العلم . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٦ هـ . العالمية (دكتوراه) .

٤٧ ــ العسقلانى ، ابن حجر

الإمتاع بالأربعين المتباينة بشرط السماع . تحقيق : صلاح الدين مقبول أحمد . الكويت : الدار السلفية ، ١٤٠٨ هـ ــ ١٩٨٨ م ٣٢٥ ص ، ٢٤ سم .

٤٨ ــ ــــــــــــــــــــــــ

الوقوف على ما فى صحيح مسلم من الموقوف . تحقيق عبد الله الليثى الأنصارى . ط ١ . بيروت : مؤسسة الكتب الثقافية ، ١٤٠٦ هـ ــ ١٩٨٦ م . ١٦٠ ص ، ٢٤ سم .

٤٩ ــ العكايلة ، سلطان سند

تحقيق ودراسة (جامع المسانيد والسنن) لابن كثير من حرف الراء إلى حرف السين من الجزء الأول . المدينة

المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٥ هـ . دكتوراه .

٥٠ ـ على ، أكرم حسين

جمع ودراسة وتحقيق كتاب (حديث أبى العباس الثقفى) لمحمد بن إسحاق بن إبراهيم السراج مع دراسة للمؤلف . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م . دكتوراه .

٥١ ـ على بن الجعد (ت ٢٣٠ هـ)

مسند ابن الجعد ، جمعه عبد الله بن محمد البغوى . تحقيق عبد المهدى بن عبد القادر بن عبد الهادى ـ ط ١ . الكويت : مكتبة الفلاح ، ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م .

٥٢ ـ العلوى ، محمد بن عبد الله الحسنى (ت ١٢٠٤ هـ)

الفتوحات الإلهية فى أحاديث خير البرية . الرباط : المطبعة الملكية ـ ٢ ، ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م . ٤٦٢ ص .

٥٣ ـ العمار ، ناصر بن عبد الرحمن

تحقيق المروى عن ابن عباس فى سورة النساء والمائدة والأنعام . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير . [إشراف د. مصطفى مسلم محمد] .

٥٤ ـ فتح الله ، عبد البارى

تحقيق ودراسة كتاب « الإرشاد » للنووى . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير .

٥٥ ـ الفلاح ، محمد صالح السليمان

أبو بكر للقرىء وكتابه (المعجم) ـ دراسة وتحقيق للكتاب مع دراسة المؤلف . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٥ هـ . دكتوراه .

٥٦ ـ الفوزان ، محمد بن سليمان

« أداء ما وجب فى وضع الوضاعين فى رجب » لابن دحية الكلبى . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٥ هـ . ماجستير [إشراف : د. محمد مبارك السيد] .

٥٧ ـ القاسمى ، محمد جمال الدين

الفضل المبين على عقد الجوهر الثمين . شرح الأربعين العجلونية . تحقيق : عاصم بهجت البيطار . بيروت : دار النفائس ، ١٤٠٣ هـ ١٩٨٣ م .

٥٨ ـ القرعاوى ، حمد بن صالح

تحقيق المروى عن ابن عباس فى سورة الأعراف والأنفال والتوبة . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير . [إشراف : د. عبد الستار فتح الله سعيد] .

٥٩ ـ الكتانى ، يوسف

رباعيات الإمام البخارى . الرباط : مكتبة المعارف . ـ ط ١ ـ ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م . ٣٦٨ ص ، ٢٤سم .

٦٠ ـ اللحيدان ، عبد الله بن حمد

تحقيق « مختصر استدراك الذهبى على مستدرك الحاكم » لابن القن . الرياض :

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٥ هـ . ماجستير . [إشراف : د. أحمد معبد عبد الكريم] .

٦١ ـ مالك بن أنس

موطأ الإمام مالك برواية ابن زياد . تقديم وتحقيق الشيخ محمد الشاذلي النيفر ـ ط ٤ . بيروت : دار الغرب الإسلامي ، ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م .

٦٢ ـ ____________

الموطأ « رواية ابن القاسم وتلخيص القابسي » . تحقيق محمد بن علوى المالكي . جدة : دار الشروق ، ١٤٠٥ هـ .

٦٣ ـ المالكي ، علوى بن عباس

فتح الغريب المجيب على تهذيب الترغيب والترهيب . تحقيق محمد بن علوى المالكي . جدة : مطابع سحر ـ ط ٤ ، ١٤٠٣ هـ . ٢٢٢ص .

٦٤ ـ المحيسن ، عبد الله بن عبد الرحمن

تحقيق كتاب « تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب ـ لابن كثير . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٦ هـ . ماجستير . [إشراف : د. نور الدين بويا جيلار] .

٦٥ ـ محيى الدين ، عبد الرحمن بن صالح

تحقيق ودراسة كتاب (الفتح الشذى) شرح سنن الترمذى للحافظ ابن سيد الناس . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧ م . العالمية (دكتوراه) .

٦٦ ـ المدخلى ، ربيع هادى

النكت لابن حجر العسقلانى ـ تحقيق ودراسة . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ . دكتوراه . [إشراف : د. محمد محمد أبو شهبة] .

٦٧ ـ المراغى ، محمد نور

تحقيق كتاب « الأربعون الصغرى المخرجة فى أحوال عباد الله تعالى وأخلاقهم » للإمام البيهقى . الرياض : جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠١ هـ . ماجستير . [إشراف د. صالح أحمد رضا] .

٦٨ ـ مزهر ، عبد الغنى أحمد جبر

تحقيق ودراسة كتاب « الفوائد » للحافظ تمام الرازى . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . دكتوراه [إشراف : د. إسماعيل الدفتار] .

٦٩ ـ المسعودى ، سليمان بن على بن محمد

أحاديث الهجرة تحقيقاً ودراسة . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير .

٧٠ ـ مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١ هـ)

كتاب التمييز . قدم له وعلق عليه محمد

مصطفى الأعظمى . الرياض : جامعة الرياض ، مقدمة ١٣٩٥ هـ .

٧١ ـ المطوى ، محمد العروس

فضائل إفريقية فى الآثار والأحاديث الموضوعة . بيروت : دار الغرب الإسلامى ، ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م . ١٢٨ ص ، ٢٤ سم .

٧٢ ـ المقدسى ، أبو القاسم على بن بلبان (٦١٣ ـ ٦٨٤ هـ)

المقاصد السنية فى الأحاديث الإلهية . وما أضيف إليها من الحكايات الوعظية والأشعار الزهدية . تحقيق د. محمد السعيد الخطراوى ومحيى الدين مستو ، دمشق وبيروت : مؤسسة علوم القرآن . (مكتبة التراث) ، ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م .

٧٣ ـ المنذرى ،

مختصر الترغيب والترهيب . تحقيق الشيخ حبيب الرحمن الأعظمى . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٩٨١ م ـ ١٤٠١ هـ .

٧٤ ـ منصور ، زياد محمد

دراسة وتحقيق كتاب (معجم أبى بكر الإسماعيلى) . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٥ هـ . دكتوراه .

٧٥ ـ الناصرى ، محمد المكى

التيسير فى أحاديث التفسير . بيروت : دار الغرب الإسلامى ، ١٤٠٥ هـ . ٦ مج .

٧٦ ـ النعيمى ، حسام سعيد

« حديث الرؤيا » . **دراسة عربية وإسلامية** . س ١ : ع ظ (١٤٠١ هـ ـ ١٩٨٢ م) ص ١٩١ ـ ٢٠٢ . [اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجرى ـ بغداد] .

٧٧ ـ الهيثمى ، على بن أبى بكر (ت ٨٠٧ هـ)

المقصد العلى فى زوائد أبى يعلى الموصلى . تحقيق ودراسة نايف بن هاشم الدعيس . ـ ط ١ ، جدة : تهامة للنشر ، ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م . ٦١٩ ص ، ٢٤ سم . [رسائل جامعية ، ٩] .

٧٨ ـ الوادعى ، مقبل بن هادى

الصحيح المسند من أسباب النزول . الرياض : مكتبة المعارف ، ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٧٩ م ، ١٨٨ ص ، ٢٤ سم .

٧٩ ـ الوعيل ، صالح أحمد مصلح

كتاب (جامع المسانيد والسنن) لابن كثير (تحقيق الجزء الأول حرف الألف) . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٥ هـ . دكتوراه .

٨٠ ـ اليحصبى ، القاضى عياض بن موسى

مشارق الأنوار على صحاح الآثار . تحقيق البلعمشى أحمد يكن . الرباط : وزراة الأوقاف ، ١٤٠٢ هـ . ج ١ : ٥٤٨ ص .

٨١ ـ يعقوب ، مصطفى سى

تحقيق ودراسة (٧٠٠ حديث) تسديد القوس فى ترتيب مسند الفردوس

لابن حجر . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ١٤٠٦ هـ العالمية (دكتوراه) .

فى مجال شرح السنة

٨٢ ـ ابن رجب الحنبلى ، أبو الفرج زين الدين عبد الرحمن

شرح حديث عويمر بن مالك الأنصارى الخزرجى أبى الدرداء فى طلب العلم . تحقيق : محمد مفيد الخيمى ، دمشق : مؤسسة الخافقين . والرياض : المكتبة الدولية ، ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م ، ٨٧ ص .

٨٣ ـ ابن قتيبة الدينورى ، عبد الله بن مسلم

إصلاح غلط أبى عبيد فى غريب الحديث . تحقيق عبد الله الجبورى . بيروت : دار الغرب الإسلامى ، ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م ، ١٧٨ ص .

٨٤ ـ ــــــــــــــــ

غريب الحديث . تحقيق رضا السويسى . تونس : الشركة التونسية للتوزيع والنشر ، ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م .

٨٥ ـ الحربى ، أبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق (١٩٨ ـ ٢٨٥ هـ)

غريب الحديث (المجلدة الخامسة) . تحقيق ودراسة سليمان بن إبراهيم بن محمد العايد . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ـ مركز البحث العلمى وإحياء التراث الإسلامى ٣ جـ ، ١٤٠٦ هـ . [المجلدات الأربعة الأولى مفقودة] .

٨٦ ـ الخطابى ، أبو سليمان حمد بن محمد بن إبراهيم

غريب الحديث . جـ٣ . تحقيق عبد الكريم إبراهيم العزباوى . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، مركز البحث العلمى وإحياء التراث الإسلامى ، ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م .

٨٧ ـ السيوطى ، جلال الدين

التذييل والتذنيب على نهاية الغريب . تحقيق : د. عبد الله الجبورى . الرياض : دار الرفاعى ، ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م ، ١٤٢ ص ، (المكتبة التراثية) .

٨٨ ـ صالح ، محمد على محمد

غرائب الترمذى فى الجامع ، جمعاً ومقارنة وتخريجاًودراسة من أول الكتاب إلى نهاية الزهد . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م . دكتوراه .

٨٩ ـ عايد ، أحمد نعيم محمود

الغرب عند أصحاب المعاجم فى الحديث ، والأصول التى اعتمدوا عليها فى تحديد الدلالة . الإسكندرية : كلية الآداب ، ١٩٨٢ م . دكتوراه . [إشراف د. السيد خليل] .

٩٠ ـ الغصن ، عبد الله بن عبد العزيز

« غرائب حديث شعبة » لابن المظفر ـ دراسة وتحقيق . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ،

١٤٠٦ هـ .

٢٧٠ ـ المرعشلى ، يوسف عبد الرحمن ومحمد سليم جبارة وجمال حمدى الذهبى .

فهرس أحاديث تفسير ابن كثير (٧٧٤ هـ) . بيروت : دار المعرفة : ط ١ ، (١٤٠٦ هـ) ـ ص ٢ (١٤٠٧ هـ) .

٢٧١ ـ مكتب التصحيح فى المكتب الإسلامى

فهارس مصنف عبد الرازق الصنعانى كتاب الجامع لمعمر بن راشد الأزدى . بيروت : المكتب الإسلامى ، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م . ٦٩٢ ص ، ٢٤ سم .

٢٧٢ ـ ميرة ، محمود أحمد

فهرس غريب الحديث (لابن سلام) . بيروت : دار البشائر الإسلامية ، ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٧ م . ١٦٠ ص ، ٢٤ سم .

فى مجال دراسة السنة كمصدر للتشريع

٢٧٣ ـ أبو شحادة ، عبد الحميد مصطفى محمود

اختلاف الحديث وعناية المحدثين له . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٤ هـ . ماجستير . [إشراف : د. صالح أحمد رضا] .

٢٧٤ ـ الأحدب ، خلدين محمد

أسباب الاختلاف فى قبول الأحاديث وردها عند المحدثين . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٤ هـ . ماجستير . [إشراف الشيخ عبد الفتاح أبى غدة] .

٢٧٥ ـ أسعد ، حلمى كامل

تحقيق كتاب الناسخ والمنسوخ للإمام أبى منصور عبد القاهر ابن طاهر البغدادى . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ . ماجستير . [إشراف : أ. السيد أحمد صقر] .

٢٧٦ ـ الأشقر ، محمد سليمان

أفعال الرسول . الزرقاء (الأردن) : مؤسسة الزرقاء ، ١٩٨٧ م .

٢٧٧ ـ ابن الطلاع ، محمد بن الفرج (ت ٤٩٧ هـ)

أقضية رسول الله ﷺ . اعتنى بتصحيحه والتعليق عليه محمد عبد الشكور . بريدة : دار البخارى ، ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م . ٣٨٩ ص ، ٢٤ سم . [تصوير من طبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر أباد] .

٢٧٨ ـ باوزير ، مريم محمد

السنة ووضعها فى التشريع الإسلامى . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير . [إشراف : د. عبد العظيم جودة فياض] .

كلية أصول الدين ، ١٤٠٤ هـ . ماجستير . [إشراف : د. محمد مبارك السيد] .

٩١ ــ النووى ، يحيى بن شرف

ما تمس إليه حاجة القارىء لصحيح الإمام البخارى . تحقيق على حسن على عبد الحميد . عمان : دار الفكر ، بيروت : توزيع دار الكتب العلمية ، ١٤٠٥ هـ ، ١٢٢ ص ، ٢٤ سم .

فى مجال علوم الحديث

٩٢ ــ ابن أبى شيبة ، محمد بن عثمان

سؤالات محمد بن عثمان بن أبى شيبة لعلى بن المدينى فى الجرح والتعديل . دراسة وتحقيق : موفق بن عبد الله بن عبد القادر . الرياض : مكتبة المعارف ، ١٤٠٤ هـ ــ ١٩٨٤ م .

٩٣ ــ الأحدب ، خلدون

الحديث المرسل : مفهومه وحجيته . جدة : دار البيان العربى ، ١٤٠٤ هـ ــ ١٩٨٤ م . ١٠٣ ص، ٢٤ سم .

٩٤ ــ أحمد ، المرتضى الزين

تحقيق ودراسة الوقوف على الموقوف لعمر بن بدر الموصلى . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٧ هـ ــ ١٩٨٧ م . العالمية (الماجستير) .

٩٥ ــ الإدلبى ، صلاح الدين

منهج نقد المتن عند علماء الحديث النبوى . الرباط : دار الحديث الحسنية ، ١٤٠١ هـ ــ ١٩٨٠ م . دكتوراه .

[إشراف : د. محمد فاروق النبهان] .

٩٦ ــ الأندونيسى ، أنيس بن أحمد بن طاهر

تحقيق ودراسة البحر الذى زخر فى شرح ألفية المختصر للسيوطى « ٢٠٨ » ورقة . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٦ هـ . العالمية (الماجستير) .

٩٧ ــ البشير ، عصام بن أحمد

الدعوة إلى التجديد فى مناهج النقد عند المحدثين ومواجهتها . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٦ هـ . ماجستير [إشراف : د. عبد المهدى عبد الهادى] .

٩٨ ــ بلفريج ، زين العابدين بن محمد

تحقيق ودراسة ثمانين ورقة من أول كتاب النكت على مقدمة ابن الصلاح للزركشى . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٦ هـ . ماجستير . [إشراف : د. سعدى الهاشمى] .

٩٩ ــ الجوابى ، محمد الطاهر

الجرح والتعديل بين المتساهلين والمتشددين . تونس : الكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين ، ١٩٨١ م دكتوراه المرحلة الثالثة . [إشراف : أحمد بكير] .

١٠٠ ــ حمادة ، فاروق

المنهج الإسلامى فى الجرح والتعديل . (دراسة منهجية فى علوم الحديث) .

الرباط : مكتبة المعارف ، ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م .

١٠١ ـ الخطيب ، محمد عجاج
المختصر الوجيز فى علوم الحديث . ط ـ ١ . بيروت مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م . ٣١٠ ص ، ٢٤ سم .

١٠٢ ـ الخولى ، محمد عبد العزيز
تاريخ فنون الحديث النبوى . تحقيق محمود الأرناؤوط ومحمد بدر الدين قهوجى . دمشق : دار ابن كثير ، ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٧ م .

١٠٣ ـ الراجحى ، شرف الدين على
مصطلح الحديث وأثره على الدرس اللغوى عند العرب . الإسكندرية : كلية الآداب ، ١٩٨٢ م . دكتوراه . [إشراف : د. عبد المجيد عابدين] .

١٠٤ ـ الرازى ، عبد الرحمن بن أبى حاتم محمد بن إدريس
المراسيل . عناية شكر الله بن نعمة الله قوجانى . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٣٩٧ هـ ـ ٢٩٢ ص .

١٠٥ ـ سعد ، قاسم على
مباحث فى علوم الجرح والتعديل . بيروت : دار البشائر الإسلامية ، ١٤٠٨ هـ . ١٨١ ص ، ٢٤ سم .

١٠٦ ـ السلفى ، محمد لقمان
اهتمام المحدثين بنقد الحديث متناً وسنداً . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٤ هـ . دكتوراه . [إشراف : د. محمد أديب الصالح] .

١٠٧ ـ السهمى ، حمزة بن يوسف (ت ٤٢٧ هـ)
سؤالات حمزة بن يوسف السهمى للدارقطنى وغيره من المشايخ فى الجرح والتعديل . دراسة وتحقيق موفق بن عبد الله بن عبد القادر . ـ ط ١ . الرياض : مكتبة المعارف ، ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م . ٣١٩ ص ، ٢٤ سم .

١٠٨ ـ شحاتة ، عبد الله محمود
علوم الحديث . القاهرة : الهيئة العامة للكتاب ، ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م . ـ ١٤٤ ص . [قضايا إسلامية] .

١٠٩ ـ الشيخ ، عبد الله بن وكيل
جزء كلام الإمام أحمد فى علل الحديث ومعرفة الرجال ـ دراسة وتحقيق . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٤ هـ . ماجستير [إشراف : د. أحمد معبد عبد الكريم] .

١١٠ ـ صباح ، عبد الكريم إسماعيل
الحديث الصحيح ومنهج علماء المسلمين فى التصحيح . الرباط : دار الحديث الحسنية ، ١٤٠٥ هـ . دبلوم الدراسات العليا . [إشراف : أ. إدريس الكتانى] .

١١١ ـ عبد الرحمن ، عائشة
« المنهج النقلى لعلماء الحديث » . **مجلة دار الحديث الحسنية** . ـ ع ٣

(١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م) ص ١٨٧ ـ ٢١٦ . [دار الحديث الحسنية ـ الرباط] .

١١٢ ـ عبد العظيم ، جاويد أعظم

المقنع فى علوم الحديث ـ تحقيق ودراسة . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير . [إشراف : د. أحمد محمد نور سيف] .

١١٣ ـ عبد الكريم ، خبير خليل

تحقيق ودراسة (النكت الوفية بما فى شرح الألفية) من بداية الكتاب إلى نهاية قسم الحسن . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٦ هـ . العالمية (الماجستير) .

١١٤ ـ عزوزى ، إدريس

« ضوابط معرفة الحديث الموضوع عند المحدثين » . **مجلة دار الحديث الحسنية** . ـ ع ٤ (١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م) ص ٩١ ـ ١٠٦ . [دار الحديث الحسنية ـ الرباط] .

١١٥ ـ فلاتة ، عمر بن حسن عثمان

الوضع فى الحديث . دمشق : مكتبة الغزالى ، بيروت : مؤسسة مناهل العرفان ، ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م . ٣ جـ .

١١٦ ـ الكتانى ، يوسف

منهج الإمام البخارى فى علم الحديث . الرباط : مكتبة المعارف ، ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م . ٢٣ ص ، ٢٤ سم .

١١٧ ـ المالكى ، محمد بن علوى

المنهل اللطيف فى أصول الحديث الشريف . جدة : مطابع سحر . ط ٤ ، ١٤٠٢ هـ . ماجستير . [إشراف : د. عثمان سليمان موافى] .

١١٨ ـ المرسى ، كمال الدين عبد الغنى

منهج الترمذى فى نقد الخبر . الإسكندرية : جامعة الإسكندرية ، كلية الآداب ، قسم اللغة العربية ، ١٤٠٤ هـ . ماجستير [إشراف : د. عثمان سليمان موافى] .

١١٩ ـ مصطفى ، حمزة ذيب

علل الترمذى الكبير ـ ترتيب أبى طالب القاضى ـ تحقيق ودراسة . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير [إشراف : د. أحمد محمد نور سيف] .

١٢٠ ـ المقدسى ، أبو الفضل محمد بن طاهر المعروف بابن القيسرانى (٤٤٨ـ٥٠٧ هـ)

مسألة العلو والنزول فى الحديث . مع مقدمة فى فضل أصحاب الحديث . تحقيق : صلاح الدين مقبول أحمد . الكويت : مكتبة ابن تيمية ، ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م .

١٢١ ـ المنونى ، محمد

« مخطوطات مغربية فى علوم القرآن والحديث » . **مجلة دار الحديث**

الحسنية . – ع ٣ . (١٤٠٢ هـ – ١٩٨٢ م) ص ٥٣ – ١٢٢ . [دار الحديث الحسنية – الرباط] .

١٢٢ – الندوى ، سلمان محمد

مجمع ألفاظ الجرح والتعديل ودراستها من كتاب تهذيب التهذيب ج/ ١ – ٢ – ٣ . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠١ هـ . ماجستير . [إشراف الشيخ عبد الفتاح أبى غدة] .

١٢٣ – هاشم ، أحمد عمر

قواعد أصول الحديث . بيروت : دار الكتاب العربى ، ١٩٨٤ م . – ٢٨٠ ص .

فى مجال رجال الحديث

١٢٤ – ابن شاهين ، عمر

تاريخ أسماء الثقات . تحقيق : صبحى السامرائى . الكويت : الدار السلفية ، ١٤٠٤ هـ ١٩٨٤ م .

١٢٥ – ابن الصديق ، إبراهيم .

« نماذج من أوهام النقاد المشارقة فى الرواة المغاربة » . **مجلة دار الحديث الحسنية** . ع ٣ (١٤٠٢ هـ – ١٩٨٢ م) ص ١٤٣ – ١٥٨ . و ع ٤ (١٤٠٤ هـ – ١٩٨٤ م) ص ٤٧ – ٦٤ . [دار الحديث الحسنية – الرباط] .

١٢٦ – ابن عساكر ، على بن الحسن

المعجم المشتمل على ذكر أسماء شيوخ الأئمة النبل . تحقيق : سكينة الشهابى . دمشق : دار الفكر ، ١٤٠١ هـ – ١٠٨١ م . ٣٣٦ ص ، ٢٤ سم .

١٢٧ – الأزورى ، محمد أحمد

أبو حاتم الرازى وآثار العلمية . [٢٧٧ هـ) . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير . [إشراف : د. أحمد محمد نور سيف] .

١٢٨ – الأصبهانى ، أحمد بن عبد الله أبو نعيم (ت ٤٣٠ هـ)

كتاب الضعفاء . تحقيق : فاروق حمادة – ط ١ . الدار البيضاء : دار الثقافة ، ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٤ م . ١٨١ ص ، ٢٤ سم .

١٢٩ – أعراب ، سعيد

« ابن الأبار المحدث » [٦٥٨ هـ] . **مجلة دار الحديث الحسنية** . ع ٣ (١٤٠٢ هـ – ١٩٨٢ م) ص ٣٥ – ٥٢ . [دار الحديث الحسنية – الرباط] .

١٣٠ – الأنصارى ، أبوالشيخ

طبقات المحدثين بأصبهان . الزرقاء (الأردن) : مؤسسة الزرقاء ، ١٩٨٧ م .

١٣١ – بادحدح ، على عمر

البغوى ومنهجه فى شرح السنة . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، ١٤٠٦ هـ . دكتوراه . [إشراف : سليمان صادق البيره] .

١٣٢ – بر ، عبد الغفور عبد الحق حسين

كتاب « طبقات المحدثين بأصبهان »

دراسة وتحقيق . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . ماجستير . [إشراف : د. محمود أحمد ميرة] .

١٣٣ ـ بنيعيش ، محمد

« ابن عبد البر حافظ المغرب » [٤٦٣ هـ ـ ١٠٧١ م] . **مجلة دار الحديث الحسنية** : ع ٢ (١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م) ص ١٩٥ ـ ٢٣٠ . [دار الحديث الحسنية ـ الرياض] .

١٣٤ ـ التخيفى ، عبد العزيز سعد

دراسة المتكلم فيهم من رجال تقريب التهذيب . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٥ هـ . دكتوراه . [إشراف : د. أبو لبابة حسين] .

١٣٥ ـ الترابى ، بابكر حمد

الخطيب البغدادى وجهوده فى علم الحديث . [٤٦٣ هـ] . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ ماجستير [إشراف : د. أبو العلا على أبو العلا] .

١٣٦ ـ الجوابرة ، باسم فيصل

كتاب من روى عن أبيه عن جده ـ دراسة وتحقيق . المدسنة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٤ هـ . دكتوراه . [إشراف : د. محمود أحمد ميرة] .

١٣٧ ـ الحازمى ، سليمان عبيد

الإمـــام الزهــــرى المحدث . [١٢٤ هـ] . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ . ماجستير . [إشراف : د. محمد محمد أبو شهبة] .

١٣٨ ـ الحازمى ، عوض عتقى

يحيى ين سعيد القطان محدثاً وناقداً . [١٩٨ هـ] مكة المكرمة : جامعة أم القر : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ . ماجستير [إشراف : أ. السيد أحمد صقر] .

١٣٩ ـ الحافظ المزى

تهذيب الكمال فى أسماء الرجال . الزرقاء (الأردن) : مؤسسة الزرقاء ١٩٨٧ م . ٢ مج .

١٤٠ ـ حسن ، محمد سعيد محمد

عبد الله بن المبارك محدثاً وناقداً . [١٨١] . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . ماجستير . [إشراف : أ. السيد أحمد صقر] .

١٤١ ـ الحسيسن ، عبد الهادى

« أبو الحسن ابن القطان المحدث الناقد (٥٦٢ ـ ٦٢٨ هـ / ١١٦٦٦ ـ ١٣٣٠ م) » . **مجلة دار الحديث الحسنيـــة** . ع ٤ (١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤ م) ص ٦٥ ـ ٩٠ . [دار الحديث الحسنية ـ الرباط] .

١٤٢ ـ خياط ، أسامة عبد الله

الحافظ العراق وكتابه التفسير والإيضاح . مكة المكرمة : جامعة أم

القــــرى ، ١٤٠٨ هـ . ماجستير [إشراف : أحمد محمد نور سيف] .

١٤٣ ـ الدارقطنى ، أبو الحسن على بن عمر (ت ٣٨٥ هـ)

جزء فيه الضعفاء والمتروكون . تحقيق : موفق بن عبد الله بن عبد القادر . الرياض : دار المعارف ، ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م .

١٤٤ ـ الدانى ، عثمان بن سعيد

التعريف فى اختلاف الرواة عن نافع . تحقيق : التهامى الراجى الهاشمى . الرباط : اللجنة المشتركة لنشر إحياء التراث الإسلامى ، ١٤٠٣ هـ . ٤٧٤ ص

١٤٥ ـ الدسوقى ، محمد

« الإمـــام الشيبـــانى محدثـــاً » [١٨٩ هـ] . **حولية كلية الشريعة والــدراسات الإسلاميــة** ، ع ٤ (١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٥ م) ص ٩١ ـ ١١٦ . [جامعة قطر] .

١٤٦ ـ الذهبى ، شمس الدين

كتاب المعين فى طبقات المحدثين . تحقيق : همام عبد الرحيم سعيد . عمان : دار الفرقان ، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤ م ٢٤٣ ص ، ٢٤ سم .

١٤٧ ـ الرحيلى ، عبد الله بن ضيف الله

الإمام الدارقطنى وسننه . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٣ هـ . دكتوراه . [إشراف : د. محمود الطحان] .

١٤٨ ـ الرشيد ، عبد الله بن أحمد بن سليمان

تحقيق كتاب تاريخ موالد العلماء ووفياتهم لابن زبر الربعى دون ذيوله . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . ماجستير .

١٤٩ ـ الرفاعى ، صالح حامد سعيد

الثقات الذين ضعفوا فى بعض شيوخهم من خلال الكتب العشرة . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م . العالميــــة (ماجستير) .

١٥٠ ـ سعد ، قاسم على

منهج الذهبى فى ميزان الاعتدال [٧٤٨ هـ] . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الديــــن ، ١٤٠٥ هـ . ماجستير . [إشراف : خليل ملا خاطر] .

١٥١ ـ السويد ، محمد بن إبراهيم

ابن مسعود مفسراً وتحقيق المروى عنه من أول سورة الروم حتى نهاية سورة ق . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير . [إشراف : الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن الغديان] .

١٥٢ ـ الشريف ، عبد الله بن عبد الرحمن

أثر الحافظ ابن عساكر فى علم الرجال وتحقيق كتاب « معجم الشيوخ » [٥٧١ هـ] الرياض : جامعة

الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير . [إشراف : د. محمد أديب الصالح] .

١٥٣ ـ الصباغ ، محمد بن لطفي

أبو داود : حياته وسننه . بيروت : المكتب الإسلامي . ط ٢ ، ١٤٠٥ هـ . ١١١ ص .

١٥٤ ـ ظافر ، محمد عبد الله بن ناصر

عبد الرحمن بن مهدي محدثاً وناقداً . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، ١٤٠٦ هـ . ماجستير [إشراف : د. مصطفى السيد أبو عمارة] .

١٥٥ ـ عباس ، صالح مهدي

« الحافظ عبد الغني المقدسي ٥٤١ ـ ٦٠٠ هـ حياته وآثاره » . **دراسات عربية وإسلامية** . س٣ : ع٣ (١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م) ص ٩٥ ـ ١٢٨ [اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري ـ بغداد] .

١٥٦ ـ عبد القادر ، موفق عبد الله

تحقيق ودراسة كتاب « الضعفاء والمتروكين » للدارقطني مع سؤالات حمزة السهيمي للدارقطني وغيره . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠١ هـ . ماجستير . [إشراف : د. أحمد معبد عبد الكريم] .

١٥٧ ـ العجلي ، أحمد بن عبد الله بن صالح الكوفي (ت ٢٦١ هـ)

معرفة الثقات من رجال أهل العلم والحديث ومن الضعفاء وذكر مذاهبهم وأخبارهم بترتيب علي بن أبي بكر بن سليمان الهيثمي وعلي بن عبد الكافي السبكي مع زيادات أحمد بن علي بن حجر العسقلاني . دراسة وتحقيق : عبد العليم عبد العظيم البستوي . ـ ط ١ .

١٥٨ ـ العراقي ، عبد الرحيم بن الحسين

ذيل ميزان الاعتدال . تحقيق : عبد القيوم عبد رب النبي . ط ١ . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، ١٤٠٦ هـ . ٥٣١ ص ، ٢٤ سم . [من التراث الإسلامي ـ الكتاب الحادي والخمسون] .

١٥٩ ـ العريني ، سليمان بن عبد العزيز بن سليمان

تحقيق كتاب « الإيثار في معرفة الآثار » لابن حجر العسقلاني . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . ماجستير . [إشراف : الشيخ حماد بن محمد الأنصاري] .

١٦٠ ـ عمر ، أحمد بن عيسى بن هادي

الأحاديث الواردة بشأن الرجال في مسند أحمد والصحيحين والسنن الأربع « جمعاً وتخريجاً ودراسة لما لم يبين في الصحيح » . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . ماجستير . [إشراف : د. السيد محمد الحكيم] .

١٦١ ـ العليمي ، مجير الدين عبد الرحمن بن محمد (ت ٩٢٨ هـ)

المنهج الأحمد فى تراجم أصحاب الإمام أحمد . تحقيق : محمد محيى الدين عبد الحميد ، مراجعة عادل نويهض . بيروت : ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م .

١٦٢ - العمرى ، محمد على قاسم أحمد
الحافظ مغلطاى وكتاب (إكمال تهذيب الكمال) . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . دكتوراه .

١٦٣ - العوفى ، معوض بلال
أبو داود السجستانى وأثره فى علم الحديث . مكة المكرمة جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ . ماجستير . [إشراف : أ. السيد أحمد صقر] .

١٦٤ - الغانم ، حسن بن غانم بن دخيل
الرجال الذين تكلم فيهم الترمذى فى جامعه - تجريداً وتحقيقاً . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٠ هـ . ماجستير . [إشراف : د. محمد السيد ندا] .

١٦٥ - غزاوى ، يحيى مختار
تحقيق القسم الرابع من كتاب الكامل فى الضعفاء لابن عدى . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٦ هـ . ماجستير . [إشراف : د. صلاح الدين الإدلبى] .

١٦٦ - الفهيد ، محمد بن عبد الله
تحقيق وتخريج « الأسماء المبهمة فى الأنباء المحكمة » للخطيب البغدادى . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود اسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٠ هـ . ماجستير [إشراف : د. محمود الطحان] .

١٦٧ - فيصل ، باسم
تحقيق كتاب إيضاح الإشكال فيما أبهم اسمه من النساء والرجال لأبى الفضل محمد بن طاهر المقدسى المعروف بابن القيسرانى (٤٤٨ - ٥٠٧ هـ) . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٦ هـ . شهادة العالمية .

١٦٨ - القاضى عياض
الغنية ، فهرست شيوخ القاضى عياض ، تحقيق : ماهر زهير جرار . بيروت : دار الغرب الإسلامى ، ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٢ م ، ٣٠٨ ص ، ٢٤ سم .

١٦٩ - القرشى ، فائز حامد
زيد بن ثابت الأنصارى ومروياته فى مسند الإمام أحمد . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . ماجستير [إشراف : د. العجمى دمنهورى] .

١٧٠ - القرطبى ، محمد بن وضاح
مؤسس مدرسة الحديث بالأندلس ، نورى معمر . الرباط : مكتبة المعارف ، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م . ٤٧٨ ص ، ٢٤ سم .

١٧١ ـ الكلاباذى ، أحمد بن محمد (ت ٣٩٨ هـ)

رجال صحيح البخارى المسمى الهداية والإرشاد فى معرفة أهل الثقة والسداد الذين أخرج لهم البخارى فى جامعه . تحقيق : عبد الله الليثى . ط ١ . بيروت : دار المعرفة ، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م . ـ ٢ ج . ٩٥٩ ص ، ٣٤ سم .

١٧٢ ـ اللاحم ، إبراهيم بن عبد الله بن عبد الرحمن

تحقيق « الكشف الحثيث عمن رمى بوضع الحديث » للحافظ سبط بن العجمى . الرياض : جامعة الإمام بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠١ هـ . ماجستير . [إشراف : الشيخ عبد الفتاح أبى رغدة] .

١٧٣ ـ المحطب ، صالح بن عبد الله

تحقيق كتاب « تاريخ أسماء الثقات ممن نقل عنهم العلم » لابن شاهين . الرياض . جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٢ هـ . ماجستير . [إشراف : د. محمود الطحان] .

١٧٤ ـ محمود ، صفوت عبد الفتاح

المغنى فى معرفة رجال الصحيحين . بيروت : دار الجليل ، عمان : دار عمار ، ١٩٨٨ م .

١٧٥ ـ مراد ، محمد صالح

كتاب المقتنى للذهبى ـ دراسة وتحقيق . (**المقتنى فى الكنى**) . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٠ هـ . ماجستير . [إشراف : د. حسين قاسم] .

١٧٦ ـ مريود ، قسم الله

الإمام ابن الجوزى محدثاً ومنهجه فى كتاب الموضوعات . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير . [إشراف : د. خليل ملا خاطر] .

١٧٧ ـ المزّى ، جمال الدين أبو الحجاج يوسف

تهذيب الكمال فى أسماء الرجال ـ ج ٢ . تحقيق : د. بشار عواد معروف . بيروت : مؤسسة الرسالة ، ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م .

١٧٨ ـ المشعل ، عبد العزيز بن حمد

الحافظ البرزجي محدثاً ، وتحقيق كتابه « طبقات الأسماء المفردة » . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير [إشراف : د. أحمد معبد عبد الكريم] .

١٧٩ ـ معتوق ، صالح يوسف

بدر الدين العينى وأثره فى علم الحديث . [٨٥٥ هـ] . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير . [إشراف : أ. السيد أحمد صقر] .

١٨٠ ـ معروف ، بشار عواد

« تهذيب الكمال فى أسماء الرجال ـ دراسة تحليلية لأكبر كتاب فى رواة أصحاب الكتب الستة والكتب التى بنيت عليه » . **دراسات عربية وإسلامية** س ١ : ع ١ (١٤٠١ هـ ـ ١٩٨٢ م) ص ٢٦ ـ ٥٠ . [اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجرى ـ بغداد] .

١٨١ ـ ــــــــــــــــ

سيرة الزُّهرى ، من طبقات ابن سعد (تحقيق وتعليق) [١٢٤ هـ] **دراسات عربية وإسلامية** . س ٢ : ع ٢ (١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م) ص ٢٣٠ ـ ٢٤٣ . [اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشرة الهجرى ـ بغداد] .

١٨٢ ـ معمر ، نورى

« محمد أبو وضاح القرطبى مؤسس مدرسة الحديث بالأندلس ٢٠٠ ـ ٢٨٧ هـ » . **مجلة دار الحديث الحسنية** . ع ٢ (١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م) ص ٤٤٩ ـ ٤٦٤ . [دار الحديث الحسنية ـ الرباط] .

١٨٣ ـ المليص ، سليمان بن محمد

در السحابة فيمن دخل مصر من الصحابة للسيوطى ـ دراسة وتحقيق . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٤ هـ . ماجستير . [إشراف : د. أبو لبابة الطاهر حسين] .

١٨٤ ـ الندوى ، تقى الدين

أعلام المحدثين بالهند فى القرن الرابع عشر الهجرى . مكة المكرمة : المكتبة الإمدادية ، ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م . ـ ٢٦ ص .

١٨٥ ـ ــــــــــــــــ

الإمام البخارى إمام الحفاظ والمحدثين . ط ٢ . دمشق : دار القلم ، ١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م .

١٨٦ ـ النصرى ، عبد الرحمن بن عمرو بن عبد الله بن صفوان ، أبو زرعة الدمشقى (٢٨١ هـ)

تاريخ أبى زرعة الدمشقى ، تحقيق شكر الله نعمة الله القوجانى . دمشق : مجمع اللغة العربية ، ١٤٠٠ هـ ـ ١٩٨٠ م . ـ ٢ ج .

فى مجال تخريج الأحاديث

١٨٧ ـ ابن تيمية ، أحمد بن عبد الحليم

الكلم الطيب من أذكار النبى ﷺ . ـ ط ٣ . خرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط . دمشق : دار البيان ، ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م .

١٨٨ ـ أبو سليمان ، إبراهيم محمد

تخريج الأحاديث المرفوعة فى تفسير الجلالين . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير .

١٨٩ ـ أبو القاسم ، عبيد الله

مسند أم المؤمنين السيدة أم سلمة من مسند الإمام أحمد . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٤ هـ . ماجستير . [إشراف : الشيخ السيد سابق] .

١٩٠ ـ إسحاق ، إقبال أحمد محمد

البدر المنير فى تخريج الأحاديث والآثار الواقعة فى الشرح الكبير . من باب الغسل إلى باب صفة الصلاة ، دراسة وتحقيق . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م .

١٩١ ـ البواب ، على حسين

تخريج القراءات القرآنية والأحاديث الشريفة فى كتاب أوضح المسالك لابن هشام . عمان : دار الفرقان ، ١٩٨٣ م . ٩٩ ص .

١٩٢ ـ الجهنى ، عبد الله على محمد أبو يوسف

تخريج أحاديث أبى ذر الغفارى رضى الله عنه من مسند أحمد رحمه الله . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٤ هـ . دكتوراه . [إشراف : د. السيد محمد الحكيم] .

١٩٣ ـ حسين ، أبو بكر على

مرويات الصحابى أبى بكرة رضى الله عنه فى مسند الإمام أحمد . مكة المكرمة : جامعة أم القرى : كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ . [إشراف : د. العجمى دمنهورى] .

١٩٤ ـ حسين ، أبو لبابة

أبو الوليد سليمان بن خلف الباجى وكتابه التعديل والتجريح لمن خرج له البخارى فى الصحيح .

١٩٥ ـ حسين ، عبد الغفور عبد الحق

تحقيق ودراسة وتخريج مسند عائشة من كتاب مسند إسحاق بن راهويه . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٥ هـ . دكتوراه .

١٩٦ ـ حمد ، حمد عبيد

مرويات الصحابى الجليل بريدة الأسلمى فى مسند الإمام أحمد . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٠٤١ هـ . ماجستير . [إشراف : أحمد نور سيف] .

١٩٧ ـ خان ، محمد صديق محمد على

دراسة مرويات أبى أمامة الباهلى من مسند الإمام أحمد . مكة المكرمة : وجامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ١٤٠٣ هـ . ماجستير . [إشراف : د. محمد محمد أبو شهبة] .

١٩٨ ـ الدارمى ، عبد الله بن عبد الرحمن (ت ٢٥٥ هـ)

سنن الدارمى . تخريج وتحقيق وتعليق عبد الله هاشم يمانى المدنى . فيصل أباد : حديث أكادمى ، ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م . ٢ ج .

١٩٩ ـ الدرديرى ، الطاهر محمد

تخريج الأحاديث النبوية الواردة فى

مدونة الإمام مالك بن أنس . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، ط ١ ، ١٤٠٦ هـ – ٣ جـ . ١٣٦١ ص . [من التراث الإسلامي ، الكتاب الثاني والخمسون] .

٢٠٠ – الذهبي ، جمال حمدي

تحقيق وتخريج كتاب « القدر » للفريابي . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٤ هـ . ماجستير . [إشراف : نور الدين بويا جيلار] .

٢٠١ – الرحماني ، عبد العزيز عبيد الله

مرويات سمرة بن جندب في مسند الإمام أحمد . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . ماجستير . [إشراف : د. عبد الحكيم عتلم] .

٢٠٢ – السنوسي ، رضا محمد صفي الدين

مرويات حذيفة بن اليمان في مسند الإمام أحمد . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير . [إشراف : أ. السيد أحمد صقر] .

٢٠٣ – السوالمة ، عبد الله مرحول

مرويات أبي قتادة الأنصاري رضي الله عنه في مسند أحمد بن حنبل . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ . ماجستير [إشراف : د. أحمد نور سيف] .

٢٠٤ – سيف ، إبراهيم محمد نور

مرويات معاذ بن جبل رضي الله عنه في مسند الإمام أحمد . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير [إشراف : أ. السيد أحمد صقر] .

٢٠٥ – شانوحة ، عبد الحميد

تخريج ثلاثيات البخاري – الترمذي – ابن ماجة – الدارمي . بيروت : دمشق : المكتب الإسلامي ، ١٤٠٥ هـ – ١٩٨٥ م . ٨٠ ص ، ٢٤ سم .

٢٠٦ – شفيع ، عبد الله محمد

مرويات الصحابة سهل بن سعد والعرباض بن سارية وثوبان مولى رسول الله ﷺ في مسند الإمام أحمد بن حنبل . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٤ هـ . ماجستير . [إشراف : د. محمد أبو النور الحديدي] .

٢٠٧ – شومان ، سعيد عبد الحميد عبد العاطي

القسم الرابع من مسند الكوفيين من كتاب المسند للإمام أحمد بن حنبل ، ضبط الأحاديث وتخريجها وبيان درجة كل منها والتعليق عليها عند الحاجة . القاهرة : جامعة الأزهر ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٢ هـ . ماجستير [إشراف : د. موسى شاهين لاشين] .

٢٠٨ ـ الشيخ محمد عوض الكريم

القسم الثانى من مسند الأنصار من كتاب المسند للإمام أحمد بن حنبل ، ضبط أحاديثه وتخريجها وبيان درجة كل منها مع التعليق عليها . القاهرة : جامعة الأزهر ، كلية أصول الدين ، ١٩٨٢ م . ماجستير . [إشراف : د. أحمد عمر هاشم] .

٢٠٩ ـ عابد ، عبد الصمد بكر

تخريج الأحاديث والآثار الواردة فى كتاب « الأموال » لأبى عبيد القاسم بن سلام . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٤ هـ . دكتوراه . [إشراف : د. عبد الغنى عوض الراجحى] .

٢١٠ ـ عالم ، أحمد مجتبى نذير

الفتح السماوى فى تخريج أحاديث البيضاوى للمناوى ـ تحقيقاً ودراسة . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م . العالمية (ماجستير) .

٢١١ ـ عبد الله ، عبد الله بحر الدين

تحقيق وتخريج مخطوطة كتاب غاية السول فى خصائص الرسول لابن الملقن . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٣٩٩ هـ . ماجستير .

٢١٢ ـ عبد الحميد ، جمال محمد السيد

البدر المنير فى تخريج الأحاديث والآثار الواقعة فى الشرح الكبير لابن الملقن تحقيقاً ودراسة من أول الكتاب إلى باب الوضوء . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م العالمية (ماجستير) .

٢١٣ ـ عبد الرحمن ، محمد عبده

تحقيق وتخريج ودراسة أحاديث سورة الكهف من تفسير ابن كثير . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٥ هـ . دكتوراه .

٢١٤ ـ ـــــــــــــــــــ

تخريج أحاديث سورة الرعد من تفسير ابن كثير . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . ماجستير [إشراف : د. السيد محمد الحكيم] .

٢١٥ ـ العبدلى ، منصور عون

مرويات ابن مسعود فى الكتب الستة وموطأ مالك ومسند أحمد . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . دكتوراه . [إشراف : د. مصطفى أمين التازى] .

٢١٦ ـ عثمان ، محمد رضا حاج

تحقيق وتخريج ودراسة كتاب « معرفة الصحابة لأبى نعيم » . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٦ هـ . دكتوراه .

٢١٧ ـ الغمارى ، أحمد بن محمد بن الصديق الحسنى

فتح الوهاب بتخريج أحاديث الشهاب . تحقيق وتعليق حمدى عبد المجيد السلفى . بيروت : عالم الكتب ، مكتبة

النهضة العربية ، ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م .
٢ ج ، ٢٤ سم .

٢١٨ ـ الفلانى ، صالح بن محمد (ت ١٢١٨ هـ)
قطف الثمر فى رفع أسانيد المصنفات فى الفنون والأثر . تحقيق عامر حسن صبرى . جدة : دار الشروق ، ١٤٠٥ هـ ـ ١٩٨٤ م . ٣٤٥ ص ، ٢٤ سم .

٢١٩ ـ القشقرى ، عبد الرحيم محمد
كتاب « المعتبر فى تخريج أحاديث المنهاج والمختصر » للزركشى . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٤ هـ . دكتوراه . [إشراف : الشيخ حماد محمد الأنصارى] .

٢٢٠ ـ الكبيسى ، عبد الغنى حميد محمود
تحفة الطالب بمعرفة أحاديث مختصر ابن الحاجب . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير [إشراف : د. محمد أحمد القاسم] .

٢٢١ ـ محيى الدين ، عبد الرحمن صالح
الأحاديث التى حسنها أبو عيسى الترمذى وانفرد بإخراجها عن بقية الستة ، دراسة حديثية . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . ماجستير .

٢٢٢ ـ المروزى ، محمد بن نصر
السنة . خرج أحاديثه وعلق عليه سالم بن أحمد السلفى . بيروت : مؤسسة الكتب الثقافية ، ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م .

٢٢٣ ـ المكحل ، عمر سليمان
تخريج أحاديث الاعتصام للشاطبى . الرياض : جامعة الإمام محمد بن مسعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٥ هـ . ماجستير . [إشراف : د. أبو لبابة الطاهر حسين] .

٢٢٤ ـ النقيب ، حسين عبد الحميد
مسند البراء بن عازب من مسند الإمام أحمد . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير . [إشراف : الشيخ السيد سابق] .

٢٢٥ ـ نور ، محمد على محمد صالح محمد
دراسة حول ما يقول الترمذى فيه حديث صحيح . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . ماجستير .

٢٢٦ ـ ولد كريم ، محمد عبد الله
أبو أيوب الأنصارى رضى الله عنه ومروياته فى مسند الإمام أحمد . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٠هـ . ماجستير . [إشراف : أ. السيد أحمد صقر] .

٢٢٧ ـ ولى ، محمد طاهر نور
مرويات أبى الدرداء رضى الله عنه فى مسند الإمام أحمد . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير .

[إشراف : د. إسماعيل الدفتارى] .

٢٢٨ ـ ياسين ، حكمت بشير

مرويات الصحابي سلمة بن الأكوع رضى الله عنه فى الكتب الستة وموطأ مالك ومسند أحمد . جدة : عالم المعرفة . ط ١ ، ١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م . ٤٧٦ ص ، ٢٤ سم .

فى مجال فهرسة السنة

٢٢٩ ـ البصارة ، نبيل بن منصور بن يعقوب

فهارس كتب غريب الحديث للخطابى والحربى وابن قتيبة . بيروت : دار البشائر الإسلامية ، ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٧ م . ٤٨ ص ، ٢٤ سم .

٢٣٠ ـ دمشقية ، عبد الرحمن

فهارس اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان . الرياض : دار طيبة ، ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٧ م . ٨٣ ص ، ٢٤ سم .

٢٣١ ـ دمشقية ، عبد الرحمن وميرفت فاخورى

ترتيب أحاديث وآثار سنن الدارمى . الرياض : مكتبة الرشد ، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م . ١٣٩ ص ، ٢٤ سم .

٢٣٢ ـ رضوان ، محمد رضوان

فهارس البخارى . بيروت : دار المعرفة ، ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م . ٥٩٨ ص ، ٢٨ سم .

٢٣٣ ـ زغلول ، السعيد بسيونى

فهارس تاريخ بغداد (للخطيب البغدادى) . بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٦ م . ٦٥٠ ص ، ٢٤ سم .

٢٣٤ ـ ______________

فهارس حلية الأولياء (للأصبهانى) . بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م . ٦٤٣ ص ، ٢٤ سم .

٢٣٥ ـ ______________

فهارس ذيول تاريخ بغداد . بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م . ٢٠٨ ص ، ٢٤ سم .

٢٣٦ ـ ______________

فهارس سنن ابن ماجه (حقق نصوصه ورقم كتبه وأبوابه وأحاديثه وعلق عليه محمد فؤاد عبد الباقى) . بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م . ٣٤٤ هـ ، ٢٨ سم .

٢٣٧ ـ سمارة ، محمد سليم إبراهيم وآخرون

فهرس أحاديث سنن الدارقطنى ـ قسمان . بيروت : عالم الكتب ، ١٤٠٦ هـ ـ ١٩٨٦ م .

٢٣٨ ـ الشبراوى ، محمد أيمن

فهارس صحيح ابن خزيمة . بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م . ٢٥٦ ص ، ٢٤ سم .

٢٣٩ ـ ______________

فهرس أحاديث كشف الأستار عن زوائد البزار على الكتب الستة . بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م . ١٤١ ص ، ٢٤ سم .

٢٤٠ - الشريف عونى نعيم
ترتيب أحاديث صحيح « الجامع الصغير وزيادته للحافظ جلال الدين السيوطى » ، للشيخ يوسف النبهانى ومحمد ناصر الألبانى ، شرح غريب ألفاظه على حسن على عبد الحميد . ط ١ . - ٤ ج ، الرياض : مكتبة المعارف ، ١٤٠٦ هـ .

٢٤١ - صاحب زادة ، برق التوحيدى
المفتاح الكبير لأحاديث الميزان والتاريخ الكبير .لاهور : بيت التوحيد ، دار السلام . ط ١ ، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م . ١١٢ + ٨٥ ص ، ٢٤ سم .

٢٤٢ - الطيب ، أحمد
« ترجمة المقدمات الفرنسية للمعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى » **مجلة مركز بحوث السنة والسيرة** ، ع ١ (١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م) ص ٢٣٧ - ٢٩٦ . [جامعة قطر] .

٢٤٣ - عبد القادر ، عبد القادر أحمد
تطبيقات عملية لاستخدام الكمبيوتر فى السنة النبوية . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م . دكتوراه . [إشراف : د. أكرم العمرى] .

٢٤٤ - ــــــــــــــــ
منهج تصنيف موسوعة حديثية كبرى . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير .

٢٤٥ - عبد الهادى ، رياض عبد الله
الدرر المجموعة بترتيب أحاديث اللآلىء المصنوعة فى الأحاديث الموضوعة . بيروت : دار البشائر الإسلامية ، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م . ٢٣٦ ص ، ٢٤ سم .

٢٤٦ - العسقلانى ، ابن حجر
ترتيب أحاديث « آثار تلخيص الحبير » . تحقيق وتعليق عبد الرحمن دمشقية . الرياض مكتبة الرشد ، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م .

٣٤٧ - العك ، خالد عبد الرحمن وآخرون
فهارس الترغيب الترهيب (الحافظ المنذرى) . دمشق : دار الإيمان ، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م . ٣٥٢ ص ، ٢٤ سم . [مرتب حسب حروف المعجم ومقدمات هامة فى قواعد علم الحديث وأصوله] .

٢٤٨ - عمادة شؤون المكتبات بجامعة الرياض
فهرس مخطوطات جامعة الرياض - ٤ - الحديث وعلومه . الرياض : جامعة الملك سعود (الرياض سابقاً) ، عمادة شؤون المكتبات ، ١٤٠٠ هـ - ١٩٨٠ م ، ٤٣٠ ص ، ٢٨ سم .

٢٤٩ ـ القرضاوى ، يوسف
« نحو موسوعة للحديث النبوى ، مشروع منهج مقترح » . **مجلة مركز بحوث السنة والسيرة** ، ع ١ (١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤م) . ص ٢٩٧ ـ ٣٣٤ . [جامعة قطر] . انظر أيضاً : يوسف القرضاوى « نحو موسوعة للحديث النبوى » **المسلم المعاصر** . س ١١ : ع ٤١ (١/١٤٠٥ هـ) ، ص ١١٧ ـ ١٤٨ . وانظر أيضاً : محيى الدين عطية / « ملاحظات حول المشروع المقترح لموسوعة الحديث » . **المسلم المعاصر** . س ١١ : ع ٤١ (١/١٤٠٥ هـ) ، ص ١٤٩ ـ ١٥٦ . وانظر أيضاً : عبد المنعم بدوى / « ملاحظات حول المشروع المقترح لموسوعة الحديث » . **المسلم المعاصر** . س ١١ : ع ٤١ (١/١٤٠٥ هـ) ، ص ١٥٧ ـ ١٥٨ . وانظر أيضاً : عمر سليمان الأشقر / « ملاحظات حول مشروع موسوعة الحديث النبوى » . **المسلم المعاصر** . س ١٢ : ع ٤٨ (١٠/١٤٠٧ هـ) ، ص ١٠٣ ـ ١١١ .

٢٥٠ ـ ____________

فهارس التاريخ الكبير (للبخارى) .
(بدون مؤلف) . بيروت : دار الكتب العلمية ومؤسسة الكتب الثقافية ، بدون تاريخ . ٢٤٤ ص ، ٢٤ سم .

٢٥١ ـ ____________

فهارس سنن الترمذى ـ الطبعة التى حقق جزءاً منها الشيخ أحمد شاكر .
(بدون مؤلف) ، بيروت : دار الكتب العلمية ، ١٤٠٧ هـ ١٩٨٧ م . ٣١٨ ص ، ٢٤ سم .

٢٥٢ ـ المرصفى ، سعد
الجامع المفهرس لألفاظ صحيح مسلم ـ ٤ ج . الكويت : جامعة الكويت ، ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م . ٢٤ سم .

٢٥٣ ـ المرعشلى ، يوسف عبد الرحمن
علم فهرسة الحديث (نشأته ، تطوره ، مناهجه ، وأشهر من دون فيه) بيروت : دار المعرفة ، ط ١ ، ١٤٠٦ هـ .

٢٥٤ ـ ____________

فهارس الأم ملحقاته للشافعى (٢٠٤ هـ) . بيروت : دار المعرفة . ط ١ ، ١٤٠٨ هـ .

٢٥٥ ـ ____________

فهارس سنن الدارقطنى (٣٨٥ هـ) . بيروت دار المعرفة . ط ١ ، ١٤٠٦ هـ .

٢٥٦ ـ ____________

فهارس علل الحديث لابن أبى حاتم الرازى (٣٢٧ هـ) . بيروت : دار المعرفة . ط ١ ، ١٤٠٦ هـ .

٢٥٧ ـ ____________

فهرس أحاديث التاريخ الصغير للإمام البخارى (٢٥٦ هـ) . بيروت : دار

المعرفة . ط ١ ، ١٤٠٦ هـ .

٢٥٨ ـ

فهرس أحاديث تلخيص الحبير للحافظ ابن حجر العسقلانى (٨٥٢ هـ) . بيروت : دار المعرفة ط ١ ، ١٤٠٦ هـ .

٢٥٩ ـ

فهرس أحاديث الزهد لابن المبارك (١٨١ هـ) . بيروت : دار النور الإسلامى ، دار البشائر الإسلامية ـ ط ١ ، ١٤٠٨ هـ .

٢٦٠ ـ

فهرس أحاديث السنن الكبرى للبيهقى (٤٥٨ هـ) . بيروت : دار المعرفة . ط ١ ، ١٤٠٦ هـ .

٢٦١ ـ

فهرس أحاديث كتاب الزهد (لابن حنبل) . بيروت : دار النور الإسلامى ، ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٨ م . ٢٠٨ ص ، ٢٤ سم .

٢٦٢ ـ

فهرس أحاديث المراسيل لأبى داود السجستانى (٢٧٥ هـ) . بيروت : دار المعرفة . ط ١ ، (١٤٠٦ هـ) .

٢٦٣ ـ

فهرس أحاديث المستدرك للحاكم (٤٠٥ هـ) . بيروت : دار المعرفة . ط ١ ، ١٤٠٦ هـ .

٢٦٤ ـ

فهرس أحاديث مسند الإمام الشافعى بترتيب السندى . بيروت : دار النور الإسلامى ودار البشائر الإسلامية . ط ١ ، ١٤٠٧ هـ .

٢٦٥ ـ

فهرس أحاديث مسند الحميدى (٢١٩ هـ) . بيروت : دار النور الإسلامى ، ودار البشائر الإسلامية . ط ١ ، ١٤٠٧ هـ .

٢٦٦ ـ

فهرس أحاديث المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية للحافظ ابن حجر العسقلانى (٨٥٢ هـ) . بيروت : دار المعرفة . ط ١ ، ١٤٠٧ هـ .

٢٦٧ ـ

فهرس أحاديث موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان للهيثمى (٨٠٧ هـ) . بيروت : دار النور الإسلامى ، دار البشائر الإسلامية . ط ١ ، ١٤٠٧ هـ .

٢٦٨ ـ

فهرس أحاديث نوادر الأصول فى معرفة أحاديث الرسول للحكيم الترمذى (من علماء القرن الثالث) . بيروت : دار النور الإسلامى ، دار البشائر الإسلامية ، ١٤٠٨ هـ ـ ١٩٨٧ م . ١٣٠ ص ، ٢٤ سم [سلسلة فهارس كتب السنة ، ٤ م] .

٢٦٩ ـ

المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى فى سنن الدارقطنى (٣٨٥ هـ) . بيروت دار المعرفة ط ١ ،

٢٧٩ ـ جابر ، محمود صالح شريتح

السنة باعتبارها مصدراً من مصادر التشريع الإسلامى . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . ماجستير [إشراف : د. عبد العظيم جودة فياض] .

٢٨٠ ـ الحكمى ، عبد الله بن محمد

النسخ فى السنة المطهرة وأشهر ما صنف فيه . الرياض : جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٤ هـ . ماجستير . [إشراف : د. محمد أديب الصالح] .

٢٨١ ـ الخضير ، عبد الكريم بن عبد الله

الحديث الضعيف وحكم الاحتجاج به . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٢ هـ . ماجستير . [إشراف : د. محمد أديب الصالح] .

٢٨٢ ـ العاقل ، عبد الصمد

« الحديث الصحيح وأثره فى التشريع » . **مجلة دار الحديث الحسنية** . ع ٢ (١٤٠١ هـ ـ ١٩٨١ م) ص ١٨٥ ـ ١٩٤ . [دار الحديث الحسنية ـ الرباط] .

٢٨٣ ـ عبده ، عبد الرحمن أحمد

أحاديث أحكام المواريث (جمعاً ودراسة وتحقيقاً) . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٣٩٩ . ماجستير .

٢٨٤ ـ العلوانى ، طه جابر

معنى الرأى فى القرآن الكريم والسنة النبوية وفى اصطلاح المجتهدين وتطور مدلوله . **فى الملتقى السابع عشر للفكر الإسلامى عن الاجتهاد** . (١٤٠٣ هـ : قسنطينة ـ الجزائر) [وزارة الشؤون الدينية] .

٢٨٥ ـ النبهان ، محمد فاروق

« أثر الإمام مالك فى تدعيم مكانة السنة النبوية فى المنهج الفقهى العام » . **مجلة دار الحديث الحسنية** . ع ٤ (١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م) ص ١٤٥ ـ ١٦٢ . [دار الحديث الحسنية ـ الرباط] .

٢٨٦ ـ نجوم ، فاطمة صديق

نسخ الكتاب والسنة بالكتاب والسنة . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ . ماجستير . [إشراف : د. أحمد فهمى أبو سنة] .

فى مجال دراسة السنة كمصدر للمعرفة والحضارة

٢٨٧ ـ ابن دراس ، فوزى

الأسرة فى السنة . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٥ هـ . ماجستير . [إشراف : د. محمد مبارك السيد] .

٢٨٨ ـ جابر ، حسين محسن بن على

الأحاديث الدالة على لزوم جماعة المسلمين (تحقيقاً ودراسة) . المدينة

المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . ماجستير .

٢٨٩ – الجبارى ، إبراهيم محمد عمير
مرويات غزوة الخندق (دراسة وتحقيقاً) . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ . ماجستير .

٢٩٠ – الجبورى ، يحيى
بيئات الشعر الإسلامى فى زمن رسول الله ﷺ . فى الندوة العالمية للأدب الإسلامى . (١٤٠١ هـ : لكهنو – الهند) . ١٠ ص . [المجمع الإسلامي العلمى لندوة العلماء] .

٢٩١ – الجمعة ، على بن عبد الله
كسب المال فى ضوء السنة . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٥ هـ . ماجستير . [إشراف : د. عبد المهدى عبد الهادى] .

٢٩٢ – الجندى ، أنور
المستشرقون والسيرة النبوية . فى ندوة الإسلام والمستشرقون . (١٤٠٢ هـ : أعظم كره – الهند) . [دار المصنفين] .

٢٩٣ – حمانى ، أحمد
التدين الصحيح ، وخطر الانزلاق عن السنة فيه فى الملتقى الثامن عشر للفكر الإسلامى والحضارة المعاصرة . (١٤٠٤ هـ : الجزائر) . [وزارة الشؤون الدينية] .

٢٩٤ – الحكمى ، حافظ محمد عبد الله
مرويات غزوة الحديبية (دراسة وتحقيقاً) . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير .

٢٩٥ – خان ، ظفر الإسلام
خطبة الرسول ﷺ فى حجة الوداع فى ندوة الحج الدولية . (١٩٨٢ : لندن) . [المعهد الإسلامى] .

٢٩٦ – خليل ، عماد الدين
المستشرقون والسيرة النبوية . فى ندوة الإسلام والمستشرقون . (١٤٠٢ هـ : أعظم كره – الهند) . [دار المصنفين] .

٢٩٧ – خياطة ، محمد على
التمويه الحربى فى هجرة الرسول العربى . فى المؤتمر السنوى الخامس لتاريخ العلوم عند العرب . (١٤٠١ هـ : حلب) . ١٢ ص ، [معهد التراث العلمى العربى بجامعة حلب] .

٢٩٨ – الدوم ، محسن أحمد
فتح مكة : دراسة حديثية . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ .

٢٩٩ – السالوسى ، على أحمد
« حديث الثقلين وفقهه» . مجلة مركز بحوث السنة والسيرة . ع ١ (١٤٠٤هـ – ١٩٨٤ م) ص ٢٠٥ – ٢٣٦ . [جامعة قطر] .

٣٠٠ – الشبول ، أحمد
علاقة الدولة الإسلامية فى العصر النبوى مع بلاد الشام وبيزنطة . فى الندوة العلمية الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة العربية فى عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين (١٤٠٤ هـ : الرياض) .

[جامعة الملك سعود ـ كلية الآداب] .

٣٠١ ـ شرف ، صالح موسى

بدء حياة الإنسان ونهاية حياته فى ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية فى **ندوة الحياة الإنسانية : بدايتها ونهايتها فى المفهوم الإسلامى** . (١٤٠٥ هـ : الكويت) ، ٨ ص ، [وزارة الصحة العامة] .

٣٠٢ ـ الشقارى ، عبد الله بن ناصر

اليهود من خلال السنة المطهرة . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير . [إشراف : د. محمد أديب الصالح] .

٣٠٣ ـ شما ، سمير

النقود المتداولة فى عصر الرسول وعصر الخلفاء الراشدين . فى **الندوة العلمية الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة العربية فى عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين** . (١٤٠٤ هـ : الرياض) . [جامعة الملك سعود ـ كلية الآداب] .

٣٠٤ ـ الطحان ، محمود

« مفهوم التجديد بين السنة النبوية وبين أدعياء التجديد المعاصرين » **مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية** . س ١ : ع ١ (١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م) ص ٢٧ ـ ٥٤ . [جامعة الكويت ـ كلية الشريعة والدراسات الإسلامية] .

٣٠٥ ـ طرخان ، إبراهيم على

النظام الإقطاعى الإسلامى فى الجزيرة العربية فى فى العصر النبوى وعصر الخلفاء الراشدين . فى **الندوة العلمية الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة العربية فى عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين** (١٤٠٤ هـ : الرياض) . [جامعة الملك سعود ـ كلية الآداب] .

٣٠٦ ـ الطيب ، عبد الله

هجرة الحبشة وما وراءها من نبأ . فى **الندوة العلمية الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة العربية فى عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين** . (١٤٠٤ هـ : الرياض) . [جامعة الملك سعود ـ كلية الآداب] .

٣٠٧ ـ العبد اللطيف ، عبد العزيز محمد إبراهيم

دراسة الأحاديث المخصصة لعموم السور الأربع الطوال (البقرة ـ آل عمران ـ النساء ـ المائدة) فى كتب السنة . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٣٩٩ هـ . ماجستير .

٣٠٨ ـ عبيد ، نهاد عبد الحليم

الوضع فى الحديث وآثاره السيئة على الأمة . مكة المكرمة : جامعة أم القرى ، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية ، ١٤٠١ هـ . ماجستير . [إشراف : د. محمد عبد المنعم القيعى] .

٣٠٩ ـ العطاس ، هارون

أضواء على رسائل الرسول ﷺ إلى القيل وائل بن حجر الحضرمى . فى **الندوة العلمية الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة العربية فى عصر الرسول ﷺ والخلفاء**

الراشدين . (١٤٠٤ هـ : الرياض) . [جامعة الملك سعود ـ كلية الآداب] .

٣١٠ ـ على ، أكرم حسين
مرويات تاريخ يهود المدينة فى عهد النبوة . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٠ هـ . ماجستير .

٣١١ ـ العوضى ، عواد بن بلال بن معيط الزويرعى
الآيات القرآنية التى نص الرسول ﷺ على تفسيرها . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ . ماجستير . [إشراف : د. أبو بكر جابر الجزائرى] .

٣١٢ ـ عويس ، عبد الحليم
شخصية الرسول ﷺ . فى **الندوة العلمية الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة العربية فى عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين** . (١٤٠٤ هـ : الرياض) . [جامعة الملك سعود ـ كلية الآداب] .

٣١٣ ـ الفرا ، طه
جغرافية موقعة بدر . فى **الندوة العلمية الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة العربية فى عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين** . (١٤٠٤ هـ : الرياض) . [جامعة الملك سعود ـ كلية الآداب] .

٣١٤ ـ القبسى ، إبراهيم طه
الجهاد فى السنة . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية أصول الدين ، ١٤٠٠ هـ . ماجستير . [إشراف : د. خليل ملا خاطر] .

٣١٥ ـ القرضاوى ، يوسف
« مدخل للتعريف بالسنة » . **مجلة مركز بحوث السنة والسيرة** ، ع ١ (١٤٠٤ هـ ـ ١٩٨٤ م) ص ١١ ـ ٧٢ . [جامعة قطر] .

٣١٦ ـ قمند ، محمد سمير
الفلاحة فى أقوال رسول الله ﷺ . فى **الندوة العلمية الثالثة لتاريخ العلوم عند العرب** . (١٩٨٣ : الكويت) . [المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب بالكويت مع معهد التراث العلمى العربى بجامعة حلب] .

٣١٧ ـ لاشين ، عبد الفتاح
من بلاغة الحديث الشريف . جدة : شركة مكتبات عكاظ ـ ط ١ ، ١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م . ١٠٧ ص ، ٢٤ سم .

٣١٨ ـ محمد ، محمد سيد
وسائل الإعلام فى عصر النبوة . فى **الندوة العلمية الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة العربية فى عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين** . (١٤٠٤ هـ : الرياض) . [جامعة الملك سعود ـ كلية الآداب] .

٣١٩ ـ محمدين ، محمد محمود
الزراعة فى الحجاز فى العصر النبوى وعصر الخلفاء الراشدين . فى **الندوة العلمية الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة العربية فى عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين** . (١٤٠٤ هـ : الرياض) .

[جامعة الملك سعود ـ كلية الآداب] .

٣٢٠ ـ المحمود ، عبد الله العلى

منهج التربية الإسلامية فى ضوء الكتاب والسنة . **فى الندوة العالمية للأدب الإسلامى** . (١٤٠١ هـ : لكهنو ـ الهند) . [المجمع الإسلامى العلمى لندوة العلماء] .

٣٢١ ـ مختار ، محمد على

بداية الإسلام والصراع بينه وبين الوثنية قبل الهجرة إلى الحبشة . **فى الندوة العلمية الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة العربية فى عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين** . (١٤٠٤ هـ : الرياض) . [جامعة الملك سعود ـ كلية الآداب] .

٣٢٢ ـ مدخلى ، إبراهيم محمد عمير

مرويات غزوة الخندق (دراسة وتحقيقاً) . المدينة المنورة : الجامعة الإسلامية ، ١٤٠٢ هـ . ماجستير .

٣٢٣ ـ المطرودى ، سليمان بن إبراهيم بن عبد الرحمن

الاستشهاد بالحديث النبوى والأثر على المسائل النحوية والصرفية . الرياض : جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، كلية اللغة العربية ، ١٤٠٣ هـ . ماجستير .

٣٢٤ ـ مطلوب ، أحمد

« أثر الحديث فى البلاغة العربية » **دراسات عربية وإسلامية** . س ٢ : ع ٢ (١٤٠٢ هـ ـ ١٩٨٢ م) ص ٣٢٧ ـ ٣٤٣ . [اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجرى ـ بغداد] .

٣٢٥ ـ الميدانى ، عبد الرحمن حسن حبنكة

روائع من أقوال الرسول : دراسات أدبية ولغوية وفكرية ـ ط ٣ مزيدة ومنقحة . جدة : شركة مكتبات عكاظ ، ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م . ١٥٥ ص ، ٢٤ سم .

٣٢٦ ـ ميرغنى ، جعفر

مباحث فى تاريخ المدينة على أيام النبى والخلفاء والراشدين . **فى الندوة العلمية الثالثة لدراسات تاريخ الجزيرة العربية فى عصر الرسول ﷺ والخلفاء الراشدين** . (١٤٠٤ هـ : الرياض) . [جامعة الملك سعود ـ كلية الآداب] .

٣٢٧ ـ الميلادى ، عبد المنعم عبد القادر

نبى الرحمة يداوى البشر . **فى المؤتمر العالمى الثانى للطب الإسلامى** . (١٤٠٢ هـ : الكويت) . [وزارة الصحة العامة] .

٣٢٨ ـ نجاتى ، عثمان

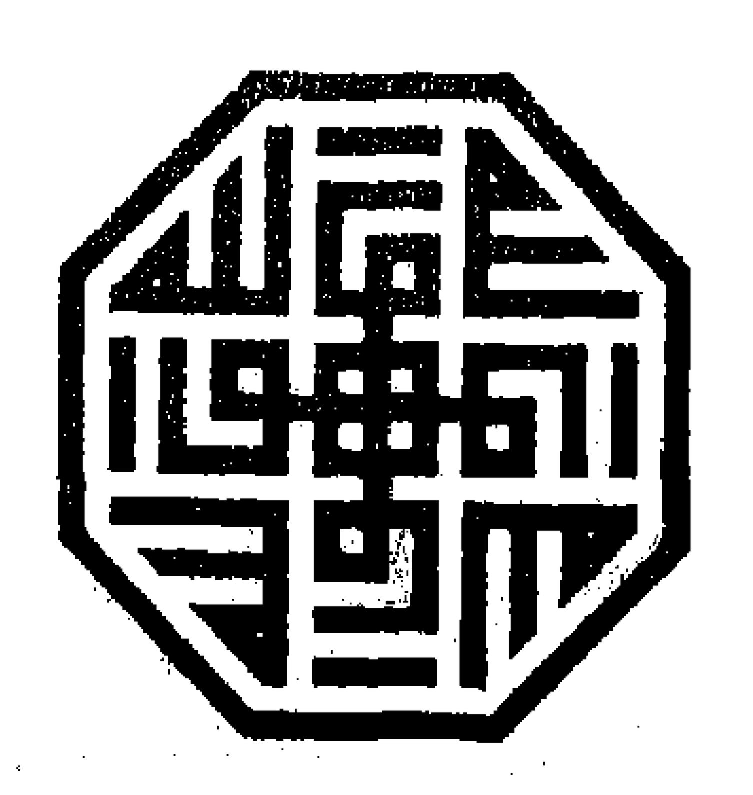
مفهوم الصحة النفسية فى القرآن الكريم والحديث الشريف . **فى المؤتمر العالمى الثالث للطب الإسلامى** . (١٤٠٥ هـ : استانبول] .

٣٢٩ ـ الندوى ، تقى الدين

السنة مع المستشرقين والمستغربين . **فى ندوة الإسلام والمستشرقين** . (١٤٠٢ هـ : أعظم كره ـ الهند) [دار المصنفين] .

٣٣٠ ـ الندوى ، محمد ظفر الهاشمى
الأدب العربى والحديث النبوى . فى **الندوة العالمية للأدب الإسلامى** . (١٤٠١ هـ : لكهنو ـ الهند) . [المجمع الإسلامى العلمى لندوة العلماء] .

٣٣١ ـ النسيمى ، محمود ناظم
هدى النبوة فى تصحيح الأخطاء الشائعة فى المداواة الشعبية . فى **المؤتمر السنوى الخامس لتاريخ العلوم عند العرب** . (١٤٠١ هـ : حلب) . ٥ . [معهد التراث العلمى العربى بجامعة حلب] .



الأعداد السابقة ومجلداتها تطلب من :

مكاتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى

IIIT ADDRESSES ABROAD

✵ ✵ ✵

- مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :

٢٦ (ب) شارع الجزيرة الوسطى
ـ شقة ٤/٣ الزمالك ـ القاهرة ـ
جمهورية مصر العربية

هاتـف : ٣٤٠٩٥٢٠ ـ ٢٠٢
فاكـس : نفس الرقم

- مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :

ص. ب ٢٥٧٥٩ الرياض . ١١٤٧٦
المملكة العربية السعودية

هاتـف : ٤٩١٥١٢٢ ـ ١ ـ ٩٦٦
٤١١٩٩٦٦ ـ ١ ـ ٩٦٦
فاكـس : ٤٩١٠٢٤٢ ـ ١ ـ ٩٦٦
تلكـس : 406748 WTANIA SJ

- مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :

شعبة التربية ـ جامعة اليرموك ـ إربد ـ
المملكة الأردنية الهاشمية

هاتـف : ٢٢٤٠٧٣٢ ـ ٩٦٢
٢٢٧١١٠٠ ـ ٩٦٢
فاكـس : نفس الرقم

- مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :

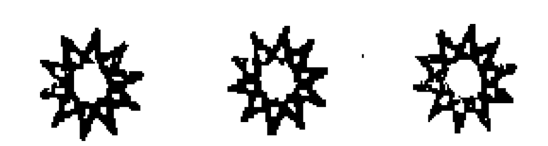
ص. ب ٤٣٧٥ الخرطوم
جمهورية السودان الديمقراطية

هاتـف : ٧٣٤٢٧ ـ ١١ ـ ٢٤٩
٨١٩٧٣ ـ ١١ ـ ٢٤٩
تلكـس : 2221 DAFO SD

الأعداد السابقة ومجلداتها تطلب من :

مكاتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى

IIIT ADDRESSES ABROAD



• مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :

ص. ب ٨٩٣ ـ الدوحة — هاتف : ٤٤١٨٣٠ ـ ٩٧٤

دولة قطر — فاكس : ٦٦٢٤٥٠ ـ ٩٧٤

• مكتب المعهد العالمى للفكر الإسلامى :

ص. ب 6258 ـ الرباط ـ المعاهد

المملكية المغربية .

• **IIIT Office:**
Dr. Zafar Ishaq Ansari
28, Main Road
F - 10/2 Sector, P. O. Box 1959
Islamabad - Pakistan

Tel: 92 - 51 - 858 - 926
92 - 51 - 850 - 280
Tlx: 54068 IIU PK

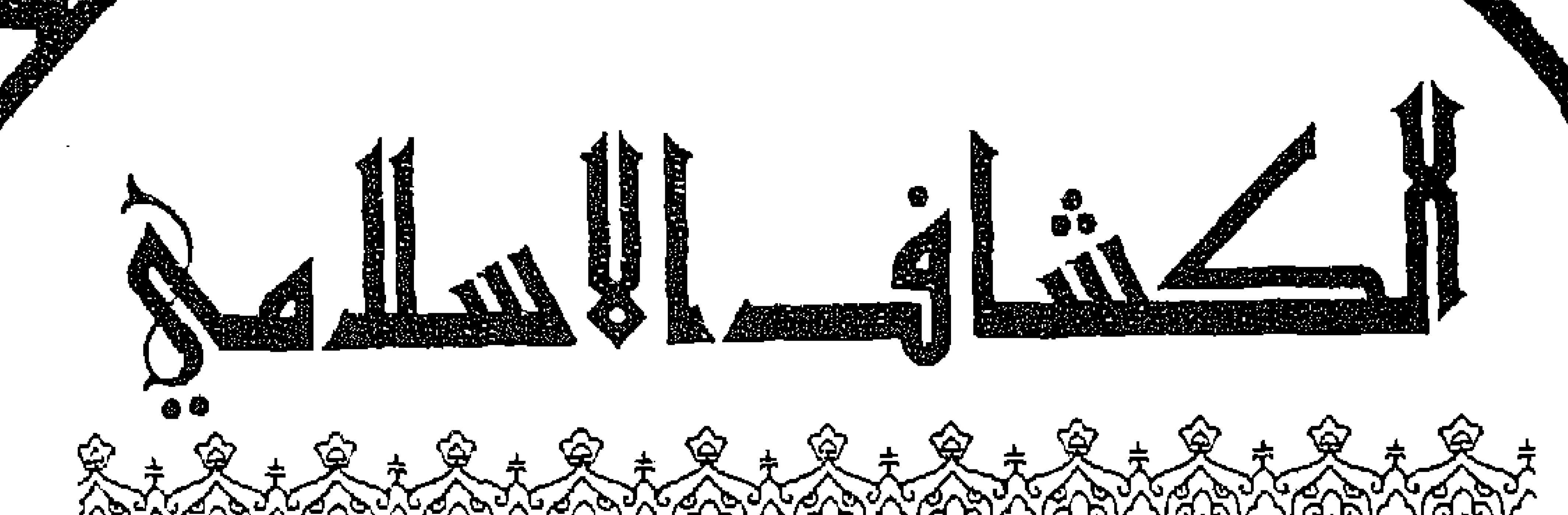
• **IIIT Office:**
Br. Shamil Shaheen
P. K. 122
Uskudar - Istanbul
Turkey

Tel: 901 - 1721288
901 - 1670912
901 - 3121576
Fax: 901 - 1670912
Tlx: 27224 SAAR TR

• **IIIT Office:**
40 London House 243 - 253 Lower
Mortlake Road Richmond-Surrey
TW9 - 21S United Kingdom

Tel: 01 - 9485166 (Ext. 282)
Fax: 01 - 9404014

رقم الإيداع بدار الكتب والوثائق
القومية ١٩٧٦/٦٠١٠

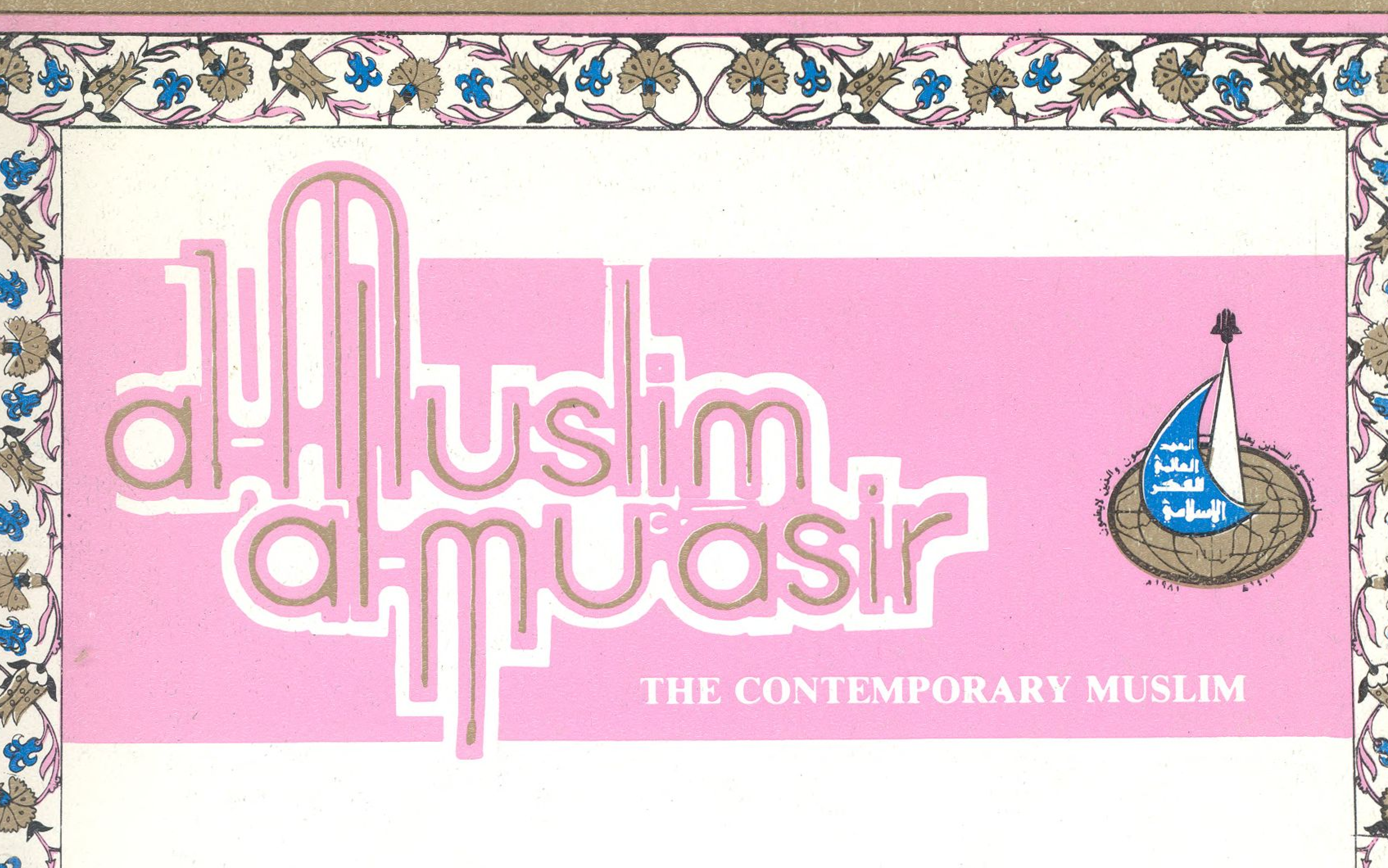


من أجل إضاءة أسطع للمساحات الواسعة التي يشغلها الفكر العربي الاسلامي المعاصر ومصادره الأصيلة.

الكشاف الاسلامي

* أداة يحتاجها الباحثون والعلماء، ودليل يستخدمه طلاب الدراسات الاسلامية، ومرجع لا تستغني عنه المكتبات ومؤسسات التوثيق والمعلومات.
* نظام معلومات متكامل تعالج إشاراته الببليوغرافية وكشافها التحليلي التبادلي محتويات أوعية المعلومات العربية الاسلامية بعمق وشمولية.
* مجلة فصلية تعنى بالموضوعات الاسلامية في المطبوعات العربية. صدر العدد الأول منها في مطلع العام ١٩٨٩، مغطياً الدوريات الصادرة منذ العام ١٩٨٨، والكتب منذ العام ١٩٨٧.





Vol . 15 No . 59

Rajab, Sha'bàn, Ramadàn 1411 AM February, March, April 1991

In This Issue